

## Tilburg University

### "Gott alles in allem" (1Kor 15,28)

Neuhoff, K.H.

*Publication date:*  
2014

*Document Version*  
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*

Neuhoff, K. H. (2014). "Gott alles in allem" (1Kor 15,28): *Theosis, Anakephalaiosis und Apokatastasis nach Maximus dem Bekenner in ihrer Bedeutung für die Kosmische Christologie.* [, Tilburg University]. [s.n.].

#### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

#### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

# **„Gott alles in allem“ (1Kor 15,28):**

Theosis, Anakephalaiosis und Apokatastasis  
nach Maximos dem Bekenner  
in ihrer Bedeutung für die Kosmische Christologie

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor  
aan Tilburg University  
op gezag van de rector magnificus,  
prof.dr. Ph. Eijlander,  
in het openbaar te verdedigen ten overstaan van een  
door het college voor promoties aangewezen commissie  
in de aula van de Universiteit

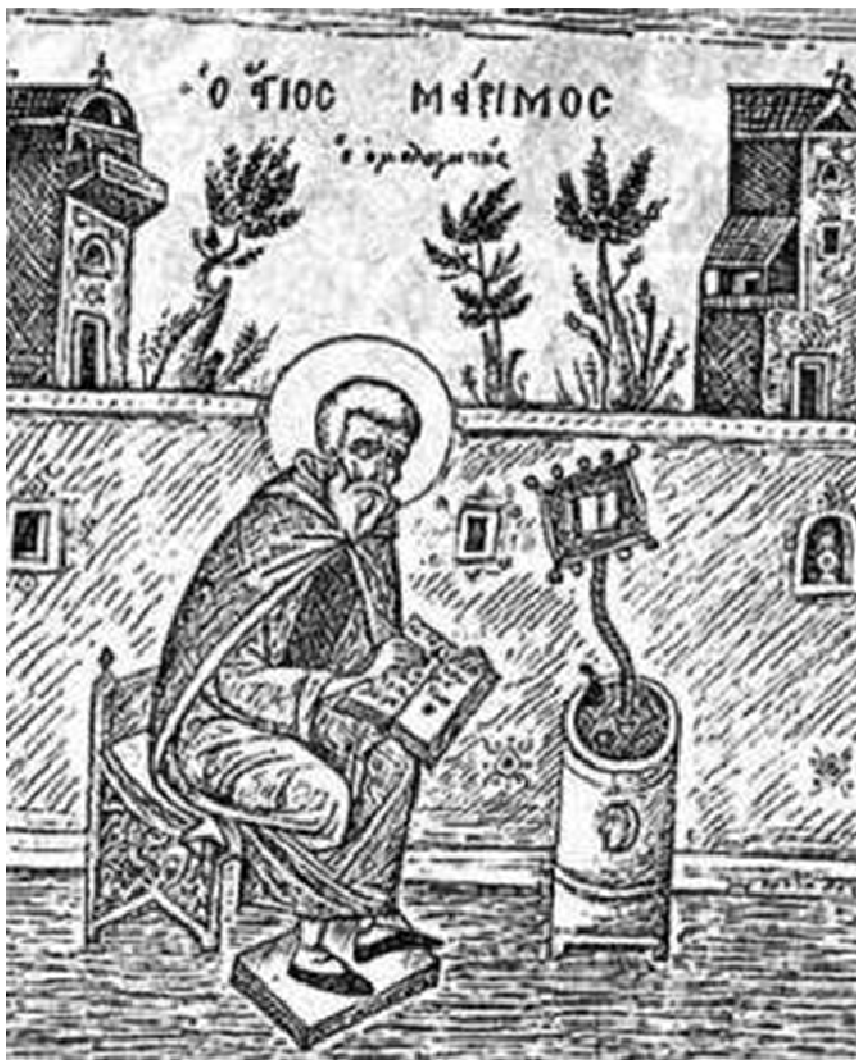
op maandag 23 juni 2014 om 10.15 uur

door  
Klaus Heinrich Neuhoff,  
geboren op 7 april 1968 te Eltville am Rhein, Duitsland

Promotores: Prof.dr. P.J.J van Geest  
Prof.dr. M.F. Parmentier  
Copromotor: Dr. J.C. van Loon

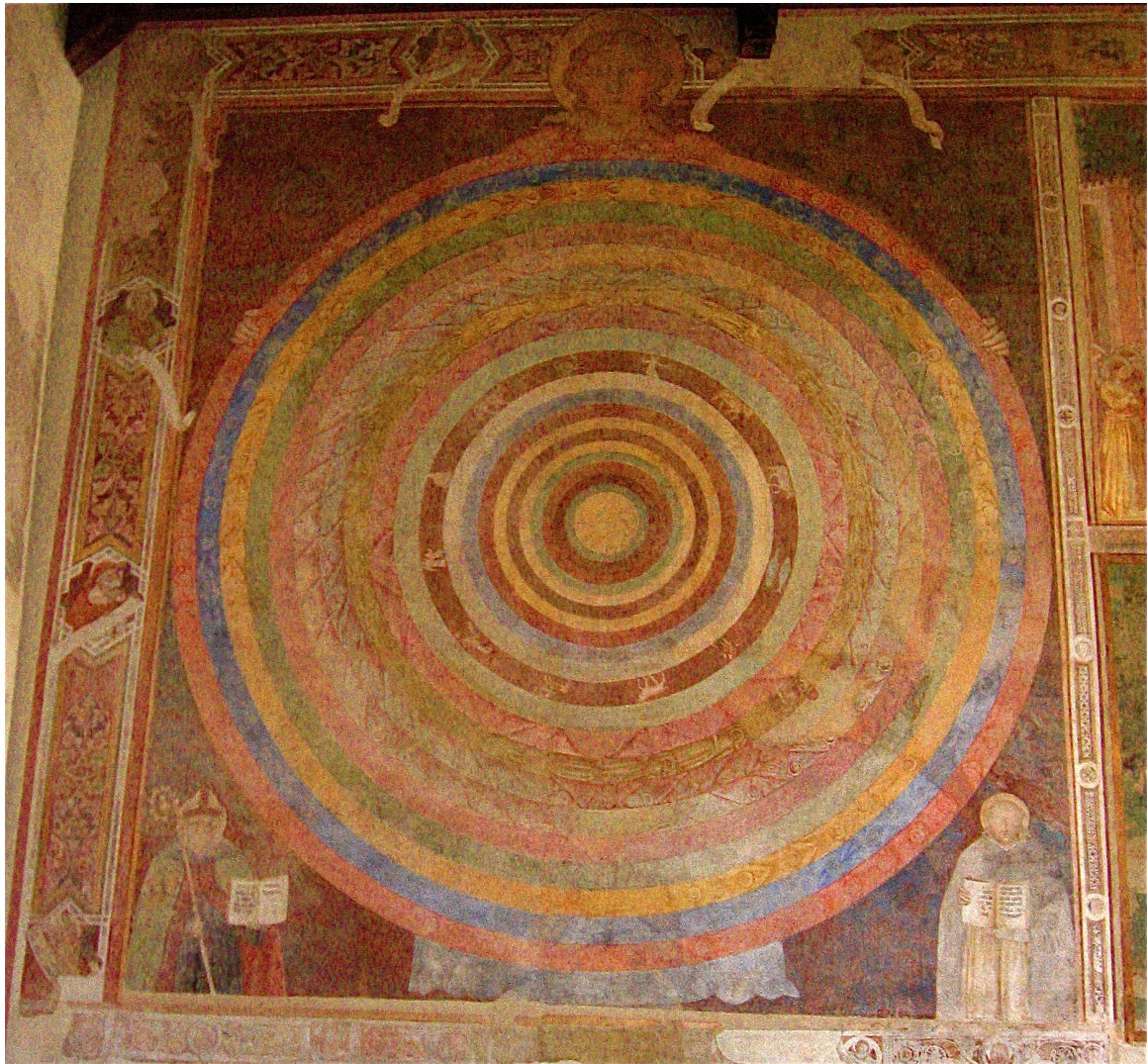
Overige leden van de Promotiecommissie:

Prof.dr. M.J.H.M. Poorthuis  
Prof.dr. B.J. Lietaert Peerbolte  
Prof.dr. P.B.A. Smit  
Dr. M. Bakker



Hl. Maximos der Bekenner (580-662). Quelle: Pravoslaviето.com

**Für Isabel, Jadon  
und meine Eltern**



Kosmischer Christus, als Gott und Mensch die Sphären umfassend  
(Foto: K.H.N., Kreuzgang im Camposanto, Pisa).

„Wem aber wenig vergeben wurde, der liebt wenig“.<sup>1</sup>

## Vorwort

Von ‚Kosmischer Christologie‘<sup>2</sup> hörte ich während meines Theologiestudiums zum ersten Mal in den Christologie-Vorlesungen von Prof. em. Dr. Christian Oeyen (Bonn 1991/ 92). Mit Interesse las ich damals das Buch von Matthew Fox „Vision vom Kosmischen Christus“.<sup>3</sup> Im Eschatologie-Oberseminar bei Gerhard Sauter (Bonn, 1992/ 93) wurde mir dann anhand der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts klar: Christologie ist wesentlich eschatologisch. Und im religionswissenschaftlichen Hauptseminar bei Prof. Dr. Karl Hoheisel (1995/ 96) über „Exosomatische Erfahrungen (Schamanismus, Astralkörper, Seelenreise)“ kam ich in einen ersten näheren Kontakt mit esoterischer Literatur (Helena Petrovna Blavatskaia<sup>4</sup>, Rudolf Steiner). Dort lernte ich, die christliche Religion auch von einem nichtkirchlichen Standpunkt aus zu betrachten.

Schon als Jugendlicher hatte ich mich für kosmologische Themen interessiert, angeregt durch Autoren wie Hoimar von Ditfurth, Alfred North Whitehead oder Carl Friedrich von Weizsäcker. 1986 lernte ich dann die befreiungstheologische Christologie Leonardo Boffs kennen, zunächst durch das Buch „Jesus Christus, der Befreier“<sup>5</sup>. Hier finden sich Reflexionen über den „kosmischen Christus“<sup>6</sup> (147-149), der „alles und in allen Dingen“ (Kol 3,11) sei (182). Über ihn schreibt Boff: „An ihm ist exemplarisch Wirklichkeit geworden, was mit allen Dingen geschehen wird: Unter Beibehaltung der *Eigenständigkeit eines jeden Seins* wird *Gott alles und in allen Dingen* sein (1Kor 15,28)“.<sup>7</sup> In

---

<sup>1</sup> Lukas 7,47 (*Zürcher Bibel*, 105). Für bibliografische Hinweise in Bezug auf die Heilige Schrift vgl. unten im *Verzeichnis der zitierten Literatur* den Abschnitt A1; für alle weiteren Quellen die Abschnitte A2-A8; für Sekundärliteratur ab 1900 den Abschnitt B; für Lexika und Hilfsmittel den Abschnitt C.

<sup>2</sup> Einen ersten Überblick gibt Beinert, *Christus*; der Begriff ‚kosmische Christologie‘ begegnet hier im Kommentar zu Eph 1,3-10 (ebd., 37). Wenn von Kosmischer Christologie allgemein gesprochen wird, wird in dieser Arbeit das Wort „kosmisch“ gross geschrieben; handelt es sich um die kosmische Christologie eines bestimmten Autors oder einer bestimmten Epoche, wird es klein geschrieben.

<sup>3</sup> Stuttgart 1991; erschienen zuerst in San Francisco 1988 unter dem Titel „The Coming of the Cosmic Christ“.

<sup>4</sup> 1831-1891. Die russische Okkultistin und Schriftstellerin deutsch-russischer Herkunft wurde vor allem als Mitgründerin der Theosophischen Gesellschaft bekannt (vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 1.2.2).

<sup>5</sup> Freiburg i. Br. 1986. Der erste Teil dieses Buches, aus dem die folgenden Seitenzahlen entnommen sind, war ursprünglich 1972 in Petropolis erschienen (in portugiesischer Sprache): „Jesus Cristo Libertador“.

<sup>6</sup> Zu dieser Metapher vgl. Thiede, *Christus*, 103-148, sowie unten, Kapitel X, Abschnitt 1.2.3.

<sup>7</sup> Ebd., *Hervorhebung*: K.H.N.



der Vorlesung „Philosophie für Theologen“ (Sommer 1989) bei Prof. Dr. Georg Wieland in Tübingen begegnete ich auch den philosophisch-theologischen Gedankenwelten von Johannes Skottus Eriugena (9. Jahrhundert) und Nikolaus von Kues (1401-1464), nach denen Jesus Christus göttliche und kosmische Dimensionen umgreift.

Die grosse Aktualität kosmisch-christologischer Fragen wurde mir aber vor allem durch die Schriften des oben zuerst erwähnten amerikanischen Theologen Matthew Fox deutlich, der (etwa in: *Der grosse Segen*) Bezüge von traditionellen Christo- und Theologien zur aktuellen ökologischen Krise hergestellt hat. Diesen Spuren wollte ich nachgehen. Nachdem ich mich hierfür zunächst mit dem *Periphyseon* Eriugenas bekannt gemacht hatte, kam später von meinem Tutor Prof. Dr. Martien Parmentier, Amersfoort/ Bern, die Anregung, mich mit der Christologie Maximos' des Bekenners (580-662) zu beschäftigen.<sup>8</sup> In Zusammenarbeit mit Prof. Dr. Martin George, Bern, konnten dann im Wintersemester 2002/ 03 einige wichtige Schlüsseltexte Maximos' analysiert werden.

Zunächst hatte ich, damals noch an der Freien Universität Amsterdam, unter Begleitung durch Prof. Dr. Kees van der Kooi einen Vergleich der kosmischen Christologie Maximos' mit derjenigen Jürgen Moltmanns angestrebt. Verglichen mit den Schriften Fox<sup>9</sup>, erschienen nämlich die von Moltmann wissenschaftlich genauer und durchdachter. Im Laufe der Zeit stellte sich jedoch heraus, dass allein die Darstellung der Ideen Maximos' einen grösseren Aufwand erfordern würde – besonders dann, wenn sie vor dem Hintergrund exegetischer und patristischer Untersuchungen zu den verschiedenen, von Vertretern kosmischer Christologien häufig herangezogenen biblischen Texten und ihrer Auslegungen erfolgen sollte. Moltmanns Theologie erscheint daher nun als eine von mehreren heutigen Ansätzen zur ‚Wiedergewinnung‘ Kosmischer Christologie. Aus demselben Grund musste leider auch auf eine Berücksichtigung heutiger orthodoxer Theologen wie Georgi Wassiljewitsch Florovsky, Dumitru Stăniloae und Ioannis Zizioulas verzichtet werden; ebenso auf eine Würdigung des Dialogs, den orthodoxe Theologen wie Nikolai Alexandrowitsch Berdjajew<sup>10</sup> und Sergei Nikolajewitsch Bulgakow<sup>11</sup> mit gewissen spirituellen und theosophischen Entwicklungen des Westens in ihren Werken geführt haben. Unter Mithilfe von Prof. em. Dr. Jan Veenhof, Gunten bei

---

<sup>8</sup> Dessen *Ambigua ad Iohannem* hat Eriugena ins Lateinische übertragen und so die Gedankenwelt der griechischsprachigen Theologie im Westen besser bekannt gemacht.

<sup>9</sup> So bemerkt Rosemary Radford Ruether zu Fox: „Er hat sozusagen eine Karte des Geländes erstellt, das es zu erforschen gilt, aber andere müssen mit größerem Tiefgang noch einmal daran gehen“ (*Gaia & Gott*, 254; *Gaia & God*, 242: „He has, as it were, mapped the territory that needs exploring, but others have to follow up in greater depth“).

<sup>10</sup> 1874-1948, russisch-orthodoxer Exiltheologe.

<sup>11</sup> 1871-1944, russisch-orthodoxer Exiltheologe, ab 1924 Professor für Dogmatik und Dekan des Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge in Paris.

Thun, und der beiden Doktorandenkolloquien in Bern, des christkatholisch- und des evangelisch-theologischen, erfolgten dann verschiedene Umstellungen.

Danken möchte ich besonders Frau Prof. Dr. J. Chr. Janowski für ihre langjährige, detaillierte Begleitung und Unterstützung und ihre konstruktive Kritik. Weiter bin ich Dr. Hans van Loon (damals Amsterdam/ Kampen) und PD Dr. Peter-Ben Smit (Bern/ Amsterdam) Dank schuldig für wichtige Hinweise und hilfreiche Beratung. Eine Umstellung, verbunden mit der Verdeutlichung vieler Details, erfolgte aufgrund der Gutachten von Prof. Martin George und Prof. Dr. Athanasios Vletsis, München, dessen Buch über „die Ursünde in der Theologie Maximos Confessors“<sup>12</sup> ich jedoch aufgrund meiner fehlenden Neugriechischkenntnisse leider nicht berücksichtigen konnte.

Schliesslich habe ich in Prof. Dr. Paul J. J. van Geest (Tilburg) einen Promotor gefunden, der die Arbeit in der Schlussphase betreut hat. Schon lange war die Fragestellung des von ihm geleiteten „Centrum voor Patristisch Onderzoek“ (nämlich die nach der Relevanz der patristischen Forschung für heute) massgebend für die Themenstellung, die ja eine charakteristische Verbindung von historischer und systematischer Arbeit mit sich bringt. Ihm und Dr. Hans van Loon (Tilburg/ Amsterdam) danke ich für die letztendliche Übernahme der Arbeit nach Tilburg, dem letzteren insbesondere für die Diskussion vieler Einzelfragen.

Danken möchte ich auch meiner Frau Isabel Schau für ihre vielen Hinweise zur sprachlichen Gestaltung. Der Christkatholischen Kirchgemeinde Region Olten und der früheren Kirchgemeinde Trimbach mit ihrem Ende 2008 verstorbenen Kirchgemeindepäsidenten Rudolf Bitterli sowie den Kirchgemeinden des Fricktals, in denen ich heute als Pfarrverweser arbeite, bin ich dankbar für ihr Verständnis, das erforderlich ist, wenn neben dem Pfarramt noch eine Dissertation entsteht.<sup>13</sup> Meinem Mentor Martien Parmentier danke ich für seine langjährige, stets ermutigende und wohlwollende Begleitung.

Hellikon, im Herbst 2013

---

<sup>12</sup> Τό προπατορικό ἀμάρτημα στή θεολογία Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Ἔρευνα στίς ἀπαρχές μιᾶς ὄντολογίας τῶν κτιστῶν, Κατερίνη 1998 (Die Ursünde in der Theologie Maximos Confessors. Eine Untersuchung in den Ursprüngen einer Ontologie der Geschaffenen, Katerini 1998).

<sup>13</sup> Aufgrund der Entstehung dieser Arbeit in der Schweiz wird durchgängig (ausser in Zitaten) die Schweizer Rechtschreibung verwendet. Zu den in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen siehe unten (Verzeichnis der zitierten Literatur, Abschnitt D).





# Inhaltsverzeichnis

<i>Vorwort</i> .....	<i>v</i>
<i>Inhaltsverzeichnis</i> .....	<i>ix</i>

## ***Einleitung: Kosmische Christologie – nach Maximos* ..... 1**

<b>1. Fragestellung, Gliederung und Methoden</b> .....	<b>1</b>
1.1 Drei ‚Ebenen‘ Kosmischer Christologie .....	6
1.2 Gliederung: Theosis, Anakephalaiosis, Apokatastasis .....	8
1.3 Methodische Fragen .....	8
<b>2. Problemdarstellung</b> .....	<b>12</b>
2.1 Mensch und Schöpfung .....	13
2.2 Eschatologie – präsentisch, futurisch und/ oder transzendent? .....	14
2.3 Kosmische Vergöttlichung, Zusammenfassung und Wiederaufrichtung? .....	17
2.4 Soteriologische Fragestellungen .....	19
2.5 Die Alte Kirche als Vorbild in Moderne und Postmoderne .....	20
<b>3. Forschungsstand</b> .....	<b>24</b>
3.1 Maximos´ Quellen: Schrift und Tradition .....	24
3.1.1 (Neo-)chalkedonensische Schrifthermeneutik .....	25
3.1.2 Christozentrischer Umgang mit der Tradition .....	32
3.2 Maximos-Rezeption .....	35
<b>4. Detailliertere Zielformulierung</b> .....	<b>38</b>
4.1 Kosmische Eschatologie der Theosis .....	39
4.2 Kosmische Ontologie als Voraussetzung der Möglichkeit einer Anakephalaiosis .....	42
4.3 Kosmische Soteriologie der Apokatastasis .....	44
4.4 Ergebnis .....	51

## ***Teil A: Kosmische Theosis (Vergöttlichung)* ..... 53**

### **Kapitel I: 1Kor 15,28d und die Vergöttlichung**..... 55

<b>1. Übersetzung und Herkunft</b> .....	<b>56</b>
<b>2. Die Mission des Paulus und ihre Bedeutung</b> .....	<b>57</b>
<b>3. Weiterer Kontext: Auferstehung der Toten (1Kor 15)</b> .....	<b>60</b>
<b>4. Unmittelbarer Kontext (1Kor 15,20-28): Das All wird Gott unterworfen</b> .....	<b>67</b>
4.1 ‚Gott alles in allem‘: ‚Pantheismus‘? .....	67
4.2 Erster Exkurs: Was bedeutet hier ‚Identität‘? .....	72
4.3 Zweiter Exkurs: Was bedeutet ‚Pantheismus‘? .....	75
4.4 „Gott ist alles und noch mehr“ .....	78
4.5 Apokalyptische Perspektiven .....	81
<b>5. Gott ‚alles in allem‘? Zur Bedeutung eines paradoxen Ausdrucks</b> .....	<b>83</b>
5.1 Zur Rezeptionsgeschichte der paulinischen Wendung 1Kor 15,28b .....	83
5.2 Über-rationale Aspekte der Theologie .....	86
5.3 ‚Alles – ... das heisst natürlich ausser ... [Gott dem Vater]‘ (1Kor 15,27b) .....	87
5.4 Lineares oder zyklisches Denken? .....	89
<b>6. Ergebnis</b> .....	<b>93</b>

### **Kapitel II: Identität mit Gott? 1Kor 15,20-28 bei den Kirchenvätern**..... 95

<b>0. Zum Verständnis der Vergöttlichung bei den Kirchenvätern und heute</b> .....	<b>95</b>
<b>1. Frühchristliche Chiliasten</b> .....	<b>102</b>
1.1 Tertullian: Gott ähnlich sein .....	103
1.2 Irenaios von Lyon: Teilhabe an Gott .....	104
<b>2. Heilsame Unterwerfung – Mitherrschaft – ‚Identität‘ mit Gott?</b> .....	<b>108</b>
2.1 Hilarius von Poitiers: die Erlösten als ‚Reich‘ und ‚Könige‘ .....	108
2.2 Plotin und Gregor von Nyssa: ‚Identität‘ mit Gott; Gott alles für uns .....	109
2.3 Ambrosiaster: alles ‚aus Gott‘ .....	113
2.4 Pelagius: Gott herrscht in allem .....	114
2.5 Augustinus von Hippo: Gott wird jegliches Gut für uns sein .....	115
2.6 Kyrill von Jerusalem: Gemeinschaft im Herrschen .....	116

2.7 Proklos und Pseudo-Dionysios Areopagites: Gott ‚unvermischt mit allem‘ oder ‚alles seiend‘?	117
<b>3. Trinitarische Bezüge</b>	119
3.1 Zeno von Verona: Vater im Sohn, Sohn im Vater	119
3.2 Gregor von Nazianz: ‚von Gott als Ganzem erfüllt ganz gottförmig‘	120
3.3 Ambrosius von Mailand: Christus ‚in uns unterworfen‘	121
3.4 Euagrius Pontikos: Keine Toten und Sünder mehr	122
3.5 Epiphanius von Salamis: die ganze Schöpfung unterworfen	123
3.6 (Pseudo-)Johannes Chrysostomos: Die Kirche übergibt Gott das All	124
3.7 Hieronymus: Christus ganz in allen seinen Gliedern	125
3.8 Pseudo-Hieronymus: Zwei verschiedene Unterwerfungen	126
<b>4. Zusammenfassung und Überleitung</b>	127
<b>Kapitel III: ‚Gott alles in allem‘: Theosis bei Maximus</b>	<b>129</b>
1. Leben und Werk Maximus‘ des Bekenners (580-662)	129
2. Theosis: Das sein, was Gott ist – aber ohne Wesensgleichheit	133
2.1 Kataphatische und apophatische Theologie	134
2.2 ‚Identität gemäss der Energie‘ (Wirkung)	136
2.3 Die rechte ‚Zeit‘ der Vergöttlichung: Definition des Bösen	138
3. Theosis der zeitlichen und der überzeitlichen Welt	141
3.1 Gott in allem wie die Seele im Körper: Ektheosis des Alls	143
3.2 Vergöttlichung in der Gnade Gottes	145
3.2.1 Passiver Charakter der Theosis wie auch der Untugenden	145
3.2.2 Anteilnahme an den logoi Dasein, Immer-Sein und Güte	146
3.2.3 Der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes	147
3.3 Kosmische Christologie der energetischen Einigung des Alls mit Gott	148
3.4 Einbezug des Vergänglichen in die Unvergänglichkeit	153
3.5 Die Symbolik der ‚acht‘ Schöpfungstage	154
4. ‚Gott alles in allem‘: Theosis als Überbietung von Zeit und Ewigkeit	158
4.1 Bewegung gemäss 1Kor 15,28 als ein „Teil Gottes“ (Gregor von Nazianz)	160
4.2 Verwandlung der Existenzweise, nicht des Wesens	162
5. Eschatologie in Zeit und Ewigkeit	163
6. Ergebnis und Ausblick	165
<b>Zusammenfassung von Teil A</b>	<b>170</b>
<b>Teil B: Kosmische Anakephalaiosis (Zusammenfassung)</b>	<b>173</b>
<b>Kapitel IV: Anakephalaiosis im Neuen Testament</b>	<b>174</b>
1. Zum Begriff ‚Anakephalaiosis‘	174
2. Fragen zur kosmischen Ekklesiologie im Kolosser- und Epheserbrief	175
3. Die Rolle der Kirche bei der Zusammenfassung der Schöpfung	179
4. Identische Wiederholung des Ursprungs?	180
5. Ergebnis und offene Fragen	185
<b>Kapitel V: Kosmos und Millennium: Kirchenväter vor Maximus</b>	<b>186</b>
1. Kosmos, Geschichte, Mensch: Origenes, Eusebius von Caesarea, Athanasios der Grosse	186
2. Irenaios von Lyon und Aurelius Augustinus zum Millennium und der „Zeit danach“	188
3. Anakephalaiosis bei Irenaios von Lyon, Origenes und Markell von Ankyra	194
3.1 Irenaios: Inkarnation und Auferstehung als Rekapitulation	195
3.2 Origenes: Restitution als Vollendung und Vervollkommnung	199
3.3 Markell: Vereinigung durch Verwandlung	201
<b>Kapitel VI: Die kosmische Logos-Christologie Maximus‘ des Bekenners</b>	<b>209</b>
1. Gott und seine Schöpfung, beschrieben durch die logoi	210
1.1 ‚Eine Art Fleischwerdung des Logos‘	212
1.2 Der Logos – ‚verborgen‘, ‚verleiblicht‘ und ‚inkarniert‘	219
1.3 Die logoi als Fleisch, Blut und Knochen des Logos	223
2. Der Fall des Menschen nach Maximus	225
3. Anakephalaiosis als Realisierung der Ähnlichkeit mit Gott	227
4. Teilhabe am Leib Christi als Grundlage für Ethik und Erkenntnis	232
5. Ergebnis	235
<b>Zusammenfassung von Teil B</b>	<b>237</b>

<b>Teil C.: Kosmische Apokatastasis (Wiederaufrichtung).....</b>	<b>241</b>
<b>Kapitel VII: Apokatastasis in der Bibel .....</b>	<b>242</b>
1. Wurzeln des Begriffs im AT.....	242
2. ‚Paulus und die Versöhnung aller‘: Römerbrief .....	243
3. Das Wort ‚Apokatastasis‘ im Neuen Testament .....	245
4. Ewiges Feuer?.....	247
<b>Kapitel VIII: Apokatastasis bei den Kirchenvätern vor Maximus.....</b>	<b>249</b>
1. ‚Apokatastasis‘ bei den Kirchenvätern .....	249
2. ‚Restitutio‘ bei Tertullian .....	251
3. ‚Apokatastasis‘ bei Irenaios von Lyon .....	253
4. Bekehrung nach dem Tod bei Klemens von Alexandria und Euagrios Pontikos.....	254
5. ‚Apokatastasis‘ bei Origenes als Transzendierung von Zeitlichkeit .....	259
5.1 Schrifthermeneutik .....	259
5.2 Christologische Begründung der Apokatastasis .....	260
5.3 Ontologische Begründung .....	261
5.4 Bekehrung oder Unterwerfung? .....	262
5.5 Erneuter Fall oder stabiler Endzustand? Zum ‚doppelten‘ Schöpfungsbegriff .....	265
6. ‚Apokatastasis‘ bei Gregor von Nyssa als ewiger Weg zu Gott.....	269
6.0 Exkurs zu Plotin .....	271
6.1 Doppelter Schöpfungsbegriff .....	273
6.2 Zur Diskussion von Gregors Apokatastasis-Verständnis .....	274
7. Zusammenfassung und Überleitung.....	277
<b>Kapitel IX: Apokatastasis bei Maximus dem Bekenner .....</b>	<b>279</b>
1. Abgrenzung vom origenistischen Mythos .....	281
2. Aktivität oder Passivität auf Seiten des Menschen?.....	289
3. Weiterführung und Korrektur der Lehre Gregors von Nyssa .....	296
4. Die vier Kategorien Polycarp Sherwoods .....	297
4.1 Hölle und ewige Strafen .....	298
4.3 Heilsuniversalismus?.....	305
4.4 Apokatastasis ausgeschlossen?.....	309
5. Die sieben Argumente Eugène Michauds.....	312
5.1 Zur Bedeutung von ‚aionios‘ .....	313
5.2 Apokatastasis als Zusammenfassung im Guten nach einem ersten Gericht? .....	319
5.3 Bewegung als Schlüssel zur Möglichkeit der Bekehrung.....	319
5.4 Unvermeidliches Heil? .....	320
5.5 Das Ziel als Prinzip .....	321
5.6 Konversion „nach“ dem Tod .....	322
5.7 Konversion als Aktivität jenseits der Zeit .....	323
6. Ergebnis .....	324
<b>Zusammenfassung von Teil C .....</b>	<b>326</b>
<b>Kapitel X: Zur Bedeutung der Theologie Maximos´ für die Kosmische Christologie.....</b>	<b>327</b>
1. Geschichte und Vorgeschichte moderner kosmischer Christologie.....	327
1.1 Kosmische Christologie als Thema von Theologie und Philosophie des 19. Jahrhunderts .....	330
1.2 Der „Kosmische Christus“ im 20. Jahrhundert.....	337
1.2.1 Anglikanische Theologie: John Illingworth, Lionel Thornton .....	337
1.2.2 Antike, klassische und neuere Theosophie .....	339
1.2.3 Zur Entstehung der Wendung ‚der kosmische Christus‘ .....	342
2. Ausgewählte kosmische Christologien .....	345
2.1 Katholische Theologie des 19. Jahrhunderts .....	346
2.1.1 Franz von Baader .....	346
2.1.2 Friedrich Michelis .....	348
2.1.3 Zusammenfassung .....	350
2.2 Kosmische Christologien des 20. Jahrhunderts .....	350
2.2.1 Rudolf Steiner .....	350
2.2.2 Arthur Schult.....	352
2.2.3 Arnold Bittlinger .....	357
2.2.4 Matthew Fox .....	358
2.2.5 Günther Schiwy zu Papst Johannes Paul II. ....	359

2.2.6 Zusammenfassung .....	360
2.3 Zur ökumenischen Diskussion Kosmischer Christologie .....	361
2.3.1 Joseph Sittler .....	362
2.3.2 Pierre Teilhard de Chardin .....	364
2.3.3 Jürgen Moltmann .....	368
2.3.4 Kurt Stalder .....	376
2.3.5 Zusammenfassung .....	376
2.4.1 Ergebnis .....	377
2.4.2 Vergleich und weiterführende Fragen .....	377
<b>3. Zur Theosis .....</b>	<b>379</b>
3.1 Werner Thiedes Paradigmenanalyse .....	380
3.2 Maximos´ ‚Paradigma‘ .....	384
3.3 Theonomie nach Maximos und Thiede .....	385
3.4 Zum ‚Substanz‘-Begriff .....	387
3.5 Ergebnis .....	389
<b>4. Zur Anakephalaiosis .....</b>	<b>392</b>
4.1 Staat, Kirche und das Millennium .....	396
4.1.1 Post- oder Prä-Millennarismus? .....	396
4.1.2 Jürgen Moltmann und der ‚Imperiale Chiasmus‘ .....	400
4.2 Zyklisches Denken? .....	403
4.2.1 Plotin und Werner Beierwaltes: Hervorgang und Rückkehr .....	403
4.2.2 Gilles Pelland: Origenes und Markell von Ankyra – Subordination und Monarchie .....	404
4.2.3 Johannes Calvin und Arnold Albert van Ruler: Ablegen der menschlichen Natur? .....	405
4.2.4 Oscar Cullmann und Piet Schoonenberg: Ende der Herrschaft Christi? .....	406
4.2.5 „Dritte Natur“ Christi? Origenes, Areios und Pierre Teilhard de Chardin .....	407
4.2.6 Gregor von Nyssa und Rudolf Steiner: Unendlicher Fortschritt? .....	412
4.2.7 Zusammenfassung .....	414
4.3 Vom ‚aktiven Leiden‘ Gottes .....	415
4.3.1 ‚Skotistische‘ Motivation der Inkarnation? .....	416
4.3.2 Die Bewegungen Christi: zur Schöpfung und zum Vater .....	418
4.3.3 Kreuz und Hoffnung bei Jürgen Moltmann .....	420
4.3.4 Die Kirche als Ort der Anakephalaiosis .....	423
4.4 Ergebnis .....	425
<b>5. Zur Apokatastasis .....</b>	<b>426</b>
5.1. Historische oder zyklische Apokatastasis Panton? Schelling, Baader und Moltmann im Vergleich mit Maximos .....	430
5.2 Apokatastasis und die Überwindung ‚des Bösen‘: Maximos der Bekenner und Johanna Christine Janowski .....	437
5.3 Ergebnis und offene Fragen .....	447
<b>Ergebnis und Perspektiven .....</b>	<b>450</b>
<b>Verzeichnis der zitierten Literatur .....</b>	<b>456</b>
<b>Zum Zitationsverfahren .....</b>	<b>456</b>
<b>A. Quellen .....</b>	<b>456</b>
<b>A1 Heilige Schrift .....</b>	<b>456</b>
1. Urtexte .....	456
2. Übersetzungen .....	456
<b>A2 Zwischentestamentliche Texte .....</b>	<b>456</b>
<b>A3 Texte anderer Weltreligionen .....</b>	<b>456</b>
<b>A4 Konzilstexte, Synodenbeschlüsse u.a. ....</b>	<b>457</b>
<b>A5 Kirchenvätertexte .....</b>	<b>457</b>
0. Sammlungen .....	457
1. Ambrosiaster .....	457
2. Ambrosius von Mailand .....	457
3. Areios/ Epiphanius .....	458
4. Aurelius Augustinus .....	458
5. Euagrius Pontikos .....	458
6. Gregor von Nazianz .....	458
7. Gregor von Nyssa .....	458
8. Hieronymus .....	459
9. Hilarius von Poitiers .....	459

10. Hirt des Hermas.....	460
11. Irenaios von Lyon.....	460
12. Johannes Chrysostomos.....	460
13. Johannes von Damaskus.....	461
14. Klemens von Alexandria.....	461
15. Kyrill von Jerusalem.....	461
16. Markell von Ankyra.....	461
17. Maximos der Bekenner.....	462
18. Origenes.....	470
19. Pelagius.....	471
20. Pseudo-Dionysios Areopagites.....	471
21. (Pseudo-)Johannes Chrysostomos.....	471
22. Pseudo-Hieronymus.....	471
23. Tertullian.....	471
24. Zeno von Verona.....	472
<b>A6 Antike Philosophen.....</b>	<b>472</b>
1. Platon.....	472
2. Plotin.....	472
<b>A7 Reformatoren, neuzeitliche Philosophen und Theologen bis 1900.....</b>	<b>473</b>
1. Baader, Franz Xaver von.....	473
2. Böhme, Jakob.....	473
3. Calvin, Johannes.....	473
4. Christlieb, Dr. Theodor.....	473
5. Hanson, John Wesley.....	473
6. Huber, Johannes.....	474
7. Kant, Immanuel.....	474
8. Kues, Nikolaus von.....	474
9. Michelis, Friedrich.....	474
10. Oetinger, Friedrich Christoph.....	474
11. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph.....	474
12. Schlegel, Friedrich.....	474
13. Schleiermacher, Friedrich.....	475
14. Schulte, Johann Friedrich von.....	475
15. Spinoza, Baruch de.....	475
16. Usteri, Leonhard.....	475
<b>A8 Kirchliche Quellentexte.....</b>	<b>475</b>
Gebet- und Gesangbücher.....	475
<b>B. Literatur ab 1900.....</b>	<b>476</b>
<b>C. Lexika und Hilfsmittel.....</b>	<b>488</b>
<b>D. Abkürzungen.....</b>	<b>490</b>

- „Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei“ (a).<sup>1</sup>
- „[Gott] wollte ... die Fülle der Zeiten herbeiführen und in Christus alles zusammenfassen – alles im Himmel und alles auf Erden – in ihm“ (b).<sup>2</sup>
- „Die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes“ (c).<sup>3</sup>

## **Einleitung: Kosmische Christologie – nach Maximos**

Ziel dieser Untersuchung ist es, den Beitrag Maximos' des Bekenners zur Kosmischen Christologie darzustellen.

In dieser *Einleitung* soll zunächst eine Einführung in die Fragestellung, in die sich daraus ergebende Gliederung und in die in dieser Arbeit angewandten Methoden gegeben (Abschnitt 1) und dann, nach einer genaueren Darstellung des Problems (Abschnitt 2), der Forschungsstand (Abschnitt 3) beschrieben werden, bevor abschliessend eine detailliertere Zielformulierung vorgenommen werden kann (Abschnitt 4).

### **1. Fragestellung, Gliederung und Methoden**

Bevor (in Abschnitt 1.2) die Gliederung dieser Arbeit dargestellt wird (auf der Grundlage dreier ‚Ebenen‘ Kosmischer Christologie, die in Abschnitt 1.1 beschrieben werden) und (in Abschnitt 1.3) die in ihr verwendete Methodik zur Sprache kommt, sollen einleitend die Hauptbegriffe aus dem Titel umschrieben und eine kleine Einführung in die ‚Hauptperson‘ (Maximos) gegeben werden.

*Maximos Homologetes*<sup>4</sup>, besser bekannt unter der lateinischen Version seines Namens, Maximus Confessor<sup>5</sup>, war ein byzantinischer gelehrter Mönch und

<sup>1</sup> 1Kor 15,28 (*Zürcher Bibel*, 276).

<sup>2</sup> Eph 1,10 (*Zürcher Bibel*, 306).

<sup>3</sup> Röm 8,19; eigene Übersetzung. Zu diesen Zitaten (a) bis (c) und den ihnen zugeordneten Ebene und Teilen dieser Arbeit vgl. unten, Abschnitte 1.1 - 1.2 und 2.3 - 2.4.

<sup>4</sup> Dies ist der in der *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit* (Band 3, Seite 207, Nr. 4921) angegebene Name mit dem Beinamen. Vgl. ebd.: „Weitere Beinamen: Philosphos bzw. Abbas (Johannes von Damaskos). Laut der Vita Maximi (syr.) war sein Taufname ursprünglich Moschion.“

<sup>5</sup> In dieser Arbeit wird jedoch die griechische Form seines Namens verwendet, denn M. dachte und schrieb in griechischer Sprache. Entsprechendes gilt für Euagrius Pontikos, Pseudo-Dionysios Areopagites und andere griechische Autoren, deren Namen nicht (wie „Gregor“, „Markell“, „Justin“ oder „Kyrill“) ins Deutsche übertragen werden können.



Heiliger<sup>6</sup>. Er verdankt den Beinamen ‚der Bekenner‘ einem schweren Schicksal gegen Ende seines Lebens: Wegen seiner Rechtgläubigkeit wurden ihm die Zunge herausgerissen und die rechte Hand abgehackt; an den Folgen dieser Verletzungen ist er dann auch gestorben.<sup>7</sup> Die Rechtgläubigkeit seiner Theologie zeigt sich besonders im christologischen Bereich: Auf Maximos’ detaillierte Vorarbeiten geht eine genauere Fassung der chaledonensischen Zweinaturen-Lehre zurück, die sich nach seinem Tod weithin hat durchsetzen können: dass nämlich der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu Christi auch jeweils voneinander unterscheidbare göttliche und menschliche Willen und dementsprechend auch zweierlei Energien zugehören.<sup>8</sup>

*Kosmische Christologie* kann vom Wortsinn her zunächst einmal ganz allgemein verstanden werden als theologische Lehre über Christus, insofern sie sich auf den Kosmos bezieht. Als Lehre über Christus wird sie in dieser Arbeit verstanden als Teil einer trinitarischen<sup>9</sup> Gotteslehre.<sup>10</sup> Als Wortschöpfung des 19. Jahrhunderts entstand der Begriff *Kosmische Christologie* nach der Emanzipation der Naturwissenschaften von der Theologie<sup>11</sup>. Er findet sich vor allem bei solchen Autoren, die einem – wirklich vorhandenen oder postulierten – Alleinanspruch menschlicher *ratio* eine tiefere, spirituelle Weltsicht zur Seite (oder auch: entgegen) stellen wollen. Diese Absicht lässt sich theologisch gut mit der Lehre einer (letztlich prinzipiellen) Unerkennbarkeit Gottes vereinbaren, die in der jüdischen und in der christlichen Tradition gern im Anschluss

---

<sup>6</sup> Ca. 580-662; nach dem Martyrologium Romanum ist ihm der 13. August zugeordnet.

<sup>7</sup> Beschrieben im so genannten *Hypomnesticum* (CPG 7968), Text in: Allen, P. und Neil, B.: *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia, una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita* (CChr.SG 39), Turnhout 1999, 197-227; 199; englische Übersetzung: Maximus the Confessor and his Companions, *Documents from Exile*, edited and translated by Pauline Allen and Bronwen Neil (Oxford Early Christian Texts), Oxford, 2002. Vgl. TRE, s.v. *Maximus Confessor, 1. Leben* (Constant de Vocht), 299. – Bibliografische Angaben zu Kirchenvätertexten finden sich unten im *Verzeichnis der zitierten Literatur*, Abschnitt A5.

<sup>8</sup> Maximus versteht hierbei die Person Jesu Christi (neo-) chaledonensisch als eine Hypostase „aus“ oder „in“ (oder auch einfach: „als“) zwei Naturen: der menschlich-geschöpflichen und der göttlichen. Genauerer hierzu weiter unten, Abschnitt 3.1.1.

<sup>9</sup> Es wird hier vorausgesetzt, dass Kosmische Christologie als solche zu einer ihr entsprechenden Pneumatologie nicht in einem Konkurrenzverhältnis steht. Die Beziehung des Heiligen Geistes zum All kann jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht eingehender diskutiert werden. Es ist aber denkbar, die Theosis Gott dem Vater, die Anakephalaiosis Gott dem Sohn und die Apokatastasis Gott dem Heiligen Geist grundsätzlich zuzuordnen, obwohl in allen Bereichen alle drei Personen zusammenwirken.

<sup>10</sup> Dabei kann Theologie einerseits rational formuliert werden, andererseits verweist sie auf Glaubenserfahrungen, die allein mit den Möglichkeiten menschlicher Vernunftkenntnis nicht zu erlangen wären. Beide Zugänge – die rationalen und die nicht-rationalen – verbindet allerdings, dass die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Offenbarung von Seiten Gottes jeweils vorausgesetzt wird.

<sup>11</sup> Zur Geschichte der modernen Kosmischen Christologie vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 1.

an Jes 45,15 vertreten worden ist; dort sagt der Prophet: „Wahrhaftig, du bist ein verborgener Gott“ (*deus absconditus*).<sup>12</sup>

Dabei steht die Kritik der ‚reinen‘<sup>13</sup> Vernunftanwendung in Bezug auf die Gotteserkenntnis in einer langen philosophischen und religiösen Tradition: So galt schon in den antiken Mysterienkulten die *Erfahrung der Schau der Gottheit* als etwas, das nicht mehr mit Worten aussagbar war: als überbietende Krönung aller mündlichen und schriftlichen Philosophie.<sup>14</sup>

Kosmische Christologie kann demnach, auch ausserhalb der kirchlich geprägten Theologie, als Theorie einer spirituellen Ergänzung zu einem (rein) naturwissenschaftlichen Zugang zum Kosmos verstanden werden; einer Ergänzung, die sich teilweise auch als Alternative zu einem solchen Zugang versteht und sich dann mit besonders deutlicher Kritik an einem säkularen, rational dominierten Zugang zur Wirklichkeit verbindet; dies ist etwa im Bereich der (älteren und neueren) Theosophie der Fall.<sup>15</sup>

In dieser Arbeit wird die paulinische Wendung, dass Gott dereinst „alles in allem sein wird“ (1Kor 15,28d), teilweise als Chiffre für diesen überrationalen Zugang zu Gott interpretiert. *Gott wird sein „alles in allem“* – dieses Motto steht aber gleichermassen für den Versuch, die verheissene „Teilhabe an der göttlichen Natur“ (2Petr 1,4) so weit wie möglich rational verstehbar zu machen, wird es doch von den allermeisten religiösen Menschen als notwendig empfunden, trotz der Verborgenheit Gottes mit ihm zu kommunizieren, etwa im privaten Gebet oder im Rahmen der Liturgie.

So lässt sich die Betonung der Nichterkennbarkeit Gottes nicht nur mit einer Anerkennung der Grenzen rationaler Erkenntnis und mit einer hohen Wertschätzung der menschlichen nicht-rationalen Fähigkeiten wie Intuition, Gefühl, prophetischen Gaben etc. gut verbinden. Bei aller Einsicht der menschlichen Vernunft in ihre eigene Begrenztheit kann die Betonung der Nichterkennbarkeit Gottes auch mit rationalen Reflexionen verbunden werden – be-

---

<sup>12</sup> Vgl. Beierwaltes, *Platonismus*, 130, der auf die griechische Interpretation der dort ausgesprochenen Verborgenheit Gottes als Unerkennbarkeit, etwa bei Johannes Chrysostomos, verweist. – Auch Jesus selbst hat nach Mt und Lk seinen Vater einmal gepriesen, dass dieser etwas „vor Weisen und Klugen verborgen, ... Einfältigen aber offenbart“ habe (Mt 11,25; *Zürcher Bibel*, 23): Jesus hatte den Städten, in denen die meisten seiner Wunder geschehen waren, die aber dennoch nicht umgekehrt waren, ein strengeres Gericht angekündigt als Sodom (vgl. unten, Kapitel VII, Abschnitt 3, zu einem entsprechenden Text aus Mt 10,14f.); vgl. auch Lk 10,21 (*Zürcher Bibel*, 112).

<sup>13</sup> Zu Immanuel Kant siehe unten, Kapitel X, Abschnitt 1.

<sup>14</sup> Vgl. Schefer, *Erfahrung*, 96. Platon pflegte diese über-rationalen Bereiche der Philosophie jeweils durch einen Mythos auszusagen, so z.B. am Schluss der *Politeia* im Bericht des Pamphyliers Er über die Unterwelt. Andererseits können alle im Mythos quasi-historisch ausgedrückten Ideen auch als über-zeitliche Gedanken verstanden werden. Zur grundsätzlichen Rationalität des Mythos vgl. Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, 257-270.

<sup>15</sup> Vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 1.2.2.

sonders dort, wo die über-rationale Weisheit eine Ergänzung zur Ratio bildet und nicht zu ihr in Opposition steht. In diesem Sinn sollen in dieser Arbeit Überlegungen zur Kosmischen Christologie angestrengt werden.

Im Anschluss an die Theologie Maximos', der selbst zwischen einer der Vernunft zugänglichen und einer ihr unzugänglichen Theologie unterscheidet<sup>16</sup>, können die hier angestellten Überlegungen dabei den drei Hauptbegriffen aus dem Titel (Theosis – Vergöttlichung<sup>17</sup>; Anakephalaiosis – Zusammenfassung<sup>18</sup>; Apokatastasis – Wiederaufrichtung<sup>19</sup>) zugeordnet werden. Diese Begriffe spielen im Werk von Maximos eine wichtige Rolle. So spricht er häufig über die Vergöttlichung (Theosis), Zusammenfassung (Anakephalaiosis) und Wiederaufrichtung (Apokatastasis) der Welt bzw. des Menschen<sup>20</sup> durch Christus. Daher soll in dieser Arbeit gefragt werden, ob Maximos' Ausführungen wichtige Impulse für eine heutige kosmische Christologie geben können – und damit auch für eine Spiritualität, in der die kosmischen Aspekte Christi eine wichtige Rolle spielen.<sup>21</sup>

Dabei bilden die folgenden Überlegungen erste Ansatzpunkte für eine mögliche aktuelle Bedeutung der kosmischen Christologie Maximos' des Bekenners.

(a) In Texten Kosmischer Christologie begegnet häufig die Wendung ‚kosmischer Christus‘, oft in Verbindung mit universalistisch interpretierten Bibel-

---

<sup>16</sup> Vgl. unten, Kapitel III, Abschnitt 2.1; Kapitel VI, Abschnitt 1.2.

<sup>17</sup> In dieser Arbeit wird ‚Theosis‘, ebenso wie die damit verwandten Begriffe, die bei den Kirchenvätern verwendet werden, nicht mit ‚Vergottung‘, sondern mit ‚Vergöttlichung‘ übersetzt, um das damit Gemeinte von der antiken ‚Apotheose‘ (‚Aufnahme in die Reihe der Götter‘) abzugrenzen. Zur Vielfalt der griechischen Begriffe, die die unterschiedlichen Konzeptionen der Gott- oder Göttlichwerdung beschreiben (u.a. θεοποίησις, ἀποθέωσις etc.) vgl. unten, Kapitel II, Abschnitt 0. Unterschiedliche Vorstellungen bestehen hinsichtlich der Frage, ob etwas Vergöttlichtes noch von geschöpflicher Natur sein kann; vgl. weiter unten in diesem Absatz unter (a).

<sup>18</sup> Lateinisch: *recapitulatio*. Von daher kann das Wort auch mit „Rekapitulation“ übersetzt werden.

<sup>19</sup> Dieses Wort wird zumeist mit ‚Wiederherstellung‘, oft auch mit ‚Wiederbringung‘ übersetzt, vgl. HWPh, s.v. *Wiederbringung* (J. Chr. Janowski), 720. Ob dabei an eine identische Wiederholung des Paradieses gedacht werden muss, ist strittig (vgl. unten, Kapitel IV, Abschnitt 4). Ich übersetze es zumeist mit ‚Wiederaufrichtung‘, weil der Aspekt der ‚stasis‘ (des Stellens) zwar vom Wort her in ‚Wiederherstellung‘ enthalten ist, jedoch wegen des Wortes ‚herstellen‘ meist nicht mehr mitempfunden wird. Auch kann ‚recapitulatio‘ mit ‚Wiederherstellung‘ übersetzt werden: so in RGG, s.v. *Irenäus 1* (W. Eltester), 892: „Was Adam verdarb, macht Christus wieder gut (recapitulatio = Wiederherstellung)“.

<sup>20</sup> Ob die Theosis nach Maximos der gesamten Kreatur gilt oder nur Menschen und Engeln – diese Frage soll weiter unten (Abschnitt 4.1) gestellt und im Teil A beantwortet werden.

<sup>21</sup> Die wichtige geistesgeschichtliche Frage, inwiefern Maximos' Impulse zu heutigen Formen kosmischer Christologie beigetragen haben (vgl. unten, Abschnitt 3.2), wird jedoch nicht im Zentrum der Untersuchungen stehen können.

stellen, so wie sie auch für diese Arbeit ausgewählt wurden<sup>22</sup>. Diese Wendung gehört zu einem Vokabular, das sowohl den Kirchen als auch in esoterischen (etwa anthropo- und theosophischen) Gemeinschaften verwendet wird.<sup>23</sup> Daher muss sich christliche Theologie mit der damit verbundenen Spiritualität, die manchmal auch im Zusammenhang mit der Lehre von einer Seelenwanderung steht und meist von einem, wenn auch äusserst langfristigen, eschatologisch-optimistischen Universalismus geprägt ist, detaillierter auseinandersetzen. Häufig basiert ein solcher Universalismus auf philosophischen Konzepten, etwa solchen des deutschen Idealismus oder (bei antiken Modellen) des Neuplatonismus. So muss jeweils genauer nachgefragt werden: Ist die menschliche Seele, die dort häufig als inkarnierte gedacht wird, selber göttlich? Oder soll sie, als geschaffene, erst noch vergöttlicht werden? Und hat auch der Leib an dieser *Vergöttlichung* Anteil?

(b) Häufig verbindet sich die Anerkennung der kosmischen Weite der Schöpfertätigkeit Gottes mit der Kritik an einem anthropozentrischen Weltbild.<sup>24</sup> Es ist verständlich, dass spätestens<sup>25</sup> seit dem Andauern der ökologischen Krise Stimmen laut werden, die dem Christentum Anthropozentrik vorhalten, ja, die behaupten, diese Anthropozentrik sei Ursache der Ausbeutung der Natur.<sup>26</sup> Dies hat auch Auswirkungen auf die Anthropologie. Stark wird nämlich etwa im Rahmen der ‚Postmoderne‘ in Frage gestellt, ob der Mensch am besten durch seine *ratio*, seine Zuordnung zur Welt des Geistes definiert werden kann. Denn wird er einseitig auf die Seite Gottes (der als reiner Geist verstanden wird) und der Engel gestellt, so geschieht dies unter Missachtung seiner Beziehungen zur Tier- und Pflanzenwelt, ja zum Anderen schlechthin.<sup>27</sup> Kosmische Christologie betont hier besonders den Aspekt der *Zusammenfassung aller Dinge* (nicht nur der geistigen) in Christus. Inwiefern aber umfasst Christus das All?

(c) Der Anthropozentrik-Vorwurf begegnet Kirche und Theologie nicht nur

---

<sup>22</sup> Vgl. oben, vor dem Beginn dieser *Einleitung*, die Zitate (a) bis (c); zu einer genaueren Begründung dieser Auswahl vgl. unten, Abschnitt 1.3.

<sup>23</sup> Z.B. „der ewige Christus“, „der mythische Christus“, „der mystische Christus“, „der historische Christus“ oder auch allgemein „der Christus“; vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 1.2.3.

<sup>24</sup> So bei Moltmann und Fox; vgl. unten, Kapitel X, Abschnitte 2.2.4 und 2.3.3.

<sup>25</sup> ... aber vereinzelt schon seit mehr als zwei Jahrhunderten: Vgl. schon Voltaire, der die Menschen in seiner Erzählung *Mikromegas* (1752) aus der Sicht von Bewohnern des Sirius und des Saturn beschreibt, welche über die Anthropozentrik eines Theologen lachen (*Erzählungen*, Leipzig 1924, 407-436, zitiert nach: Kahl, *Elend*, 191f.). Vgl. auch die Bewegung der Romantik (dazu unten, Kapitel X, Abschnitt 2.1.1).

<sup>26</sup> Zum Beispiel: Wallraff, *Erde*, 11ff. und viele andere mehr.

<sup>27</sup> Auch zu Gott, verstanden als dem ‚Ganz Anderen‘ (so bei Karl Barth). Gott kann ja nicht nur als rational, sondern auch als, jedenfalls verglichen mit menschlicher *ratio*, über-rational verstanden werden.

von aussen.<sup>28</sup> Er kann sich auch verbinden mit einer Kritik der von kolonialistischer oder ökonomischer Machtausübung geprägten Betrachtungsweise anderer Religionen. Anstelle eines Missionsverständnisses, das von vorneherein von der Überlegenheit der eigenen Religion ausgeht, wird ein Dialog der Religionen und Kulturen eingefordert. Dabei wird argumentiert, dass Gott – und eben auch Christus – nicht nur in und durch die christlichen Kirchen wirkt, sondern auch in der säkularen Welt oder auch in anderen Welt- und/ oder Naturreligionen. In Bezug auf diesen Themenkomplex kann gefragt werden, wen das in Christus verheissene Heil umfasst: Betrifft es „alle“ – oder „alle Gläubenden“ – oder „alle in irgendeiner Weise Guten“? Und welche Konsequenzen würde eine eschatologische *Wiederaufrichtung der Welt* nicht nur für die anderen nicht-menschlichen Lebewesen, sondern auch für andere Menschen (ja: für die Engelwelt) haben?

### 1.1 Drei ‚Ebenen‘ Kosmischer Christologie

Kosmische Christologie kann demnach zumindestens drei miteinander zusammenhängende Bereiche umfassen, die im Folgenden auch drei verschiedenen ‚Ebenen‘ Kosmischer Christologie zugeordnet werden sollen: der Spiritualität (a), dem systematischen Denken (b) und der Geschichte (c). Diese Zuordnung geschieht dabei einerseits im Hinblick auf die offenen Fragen Kosmischer Christologie, welche sich im Abschnitt 2 dieser *Einleitung* ergeben werden, und andererseits im Hinblick auf die Theologie Maximus des Bekenners, zu der in Abschnitt 3 ein Forschungsüberblick gegeben werden soll.

Als theologische Lehre über Christus bezieht sich Kosmische Christologie nämlich einerseits auf die *Person* Jesu Christi, insofern diese auf den ganzen Kosmos bezogen ist. Andererseits beschreibt sie auch das *Wirken* Christi im Kosmos – so weit jedenfalls, wie es (a) im Glauben, (b) im Denken und (c) in der Geschichte der Kirche erfassbar ist. Während die erste dieser Dimensionen, der Glaube (a), die Vernunft zumindestens teilweise übersteigt, sollen – mit Ignaz von Döllinger, dem bekanntesten deutschen alt-katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts – hier zunächst die anderen beiden ‚Ebenen‘ benannt werden: Christliche Theologie betrachtet nach Döllinger ihren Gegenstand nämlich mit *zwei* ‚Augen‘, dem historischen (c) und dem spekulativ-systematischen (b).<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Im ökumenischen Kontext vgl. z.B. Kyung (*Komm, Heiliger Geist*, 52f.), die Schritte vom Anthropozentrismus hin zu einer Lebensbezogenheit (Life centrism) thematisiert. Zur so genannten Minjungtheologie Kyungs vgl. Lienemann-Perrin, *Mission*, 125-135.

<sup>29</sup> In seiner Rede *Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie* vor der *Gelehrtenversammlung* in München am 28. September 1863: „die beiden Augen der Theologie, [nämlich:] *Geschichte und Philosophie*“; Text wiedergegeben in: J. Finsterhölzl (ed.), *Ignaz von Döllinger*, Graz 1969, 227-263, 251.

Dabei macht die historische Sichtweise deutlich, dass theologische Gedanken stets mitbedingt sind durch die jeweilige Zeit, in der sie gedacht werden (c); die systematische Sichtweise dagegen verweist auf eine vorausgesetzte Identität des Glaubens durch die Jahrhunderte: dass es nämlich Glaubensinhalte gibt, die in gewisser Weise zu allen Zeiten Geltung beanspruchen – formuliert freilich im Kontext der jeweiligen Gegenwart, die, idealtypisch gesprochen, jeweils auf die ganze bisherige Dogmengeschichte zurückblicken kann (b).

Auf eine dritte, beiden zu Grunde liegende, nämlich die spirituelle Sichtweise der Theologie (a) verweist uns in seinen Schriftkommentaren immer wieder Maximus selbst: dass nämlich aus der Perspektive Gottes sowohl die Zeitlichkeit wie auch die überzeitlichen, alle Zeiten überdauernden Sachverhalte noch einmal transzendiert werden. Wird diese ‚mystische‘<sup>30</sup> Perspektive (etwa in der Anschauung Gottes) eingenommen, so übergreift sie sowohl Zeit und Geschichte als auch Wahrheit und Ewigkeit, anders formuliert: Sie transzendiert historische Kritik (c) ebenso wie auch ‚überzeitliche‘ Vernunft (b). Sie ist aber im Gegensatz zu den beiden anderen Sichtweisen nicht mehr durch kritische Wissenschaft, sondern nur noch im (schauenden) Glauben zu erreichen.

Die Person Jesu Christi nun hat gewissermaßen an all diesen drei Ebenen Anteil: an der Geschichte (c), an der Ewigkeit (b) – und an der göttlichen Natur, die beide übersteigt (a):

- In Jesus Christus nämlich, einer in der Geschichte (c) bis heute wirksamen Person, ist historisch ansatzweise Wirklichkeit geworden, was die Gotteskindschaft bedeutet, auf deren Offenbarwerden (nach Röm 8,19) „die ganze Schöpfung wartet“<sup>31</sup>;
- in Ihm wollte Gott (nach Eph 1,10) ganz allgemein „alles zusammenfassen“ (b);

---

<sup>30</sup> Das Wort ‚Mystik‘ ist als Substantiv, wie auch das Wort ‚Spiritualität‘, erst in der Neuzeit belegt. Es wird für ganz unterschiedliche Weisen der Gottesbegegnung verwendet, bedeutet aber zu unterschiedlichen Zeiten seiner Verwendung möglicherweise ganz Verschiedenes. Dennoch wird es in dieser Arbeit, teilweise auch in Zitaten, für die Beschreibung von Texten der verschiedensten Autoren verwendet, und zwar stets für die Bezeichnung von Aspekten der Gottesbegegnung, die Vernunft und Sprache zumindestens teilweise übersteigen: so etwa für die Erfahrungen von Paulus, der „unaussprechliche Worte“ hörte (vgl. 2Kor 12,2-4); für die jüdische Mystik, angefangen von der Merkaba-Mystik des 1. Jahrhunderts; weiter für „ein mystisches Aufgehen und Verschwinden der Welt und Christi in Gott“ nach einer Interpretation der Texte Markells von Ankyra; die Mystik des Neuplatonismus, des Euagrios Pontikos, des Pseudo-Dionysios Areopagita (auf ihn erst geht der Begriff ‚mystische Theologie‘ zurück) und von Maximus; die Mystik Meister Eckharts und Johannes Taulers; die englische Mystik Juliane von Norwiche; die christliche Astralmystik des Mittelalters; die Schöpfungsmystik Hildegards von Bingen; die Naturmystik Jakob Böhmes; die Wortmystik der Sikhs, welche auf vedische, biblische, muslimische und buddhistische Quellen zurückgeht; die protestantische Mystik usw.

<sup>31</sup> Ich beziehe mich nun auf die zu Beginn der *Einleitung* vollständiger wiedergegebenen drei Bibelzitate.

- und Er ist es (nach 1Kor 15,28), der Gott dem Vater alles unterwerfen wird, damit der „alles in allem sei“ – was mindestens bedeutet, dass Gott dann zu allem (bzw. zu allen Geschöpfen) in eine überaus enge Beziehung treten wird (a).

## 1.2 Gliederung: Theosis, Anakephalaiosis, Apokatastasis

Die drei Begriffe aus dem Titel sollen nun den in Abschnitt 1.1 genannten Ebenen zugeordnet werden. So werden im Teil A grundlegende Fragen Kosmischer Christologie, besonders die einer möglichen Vergöttlichung (Theosis) des Menschen und der Schöpfung, behandelt.<sup>32</sup> In diesem Zusammenhang wird auch die Transzendierung der Vernunft im Glauben reflektiert (a). Dabei wird auch die paulinische Wendung, die den Titel dieser Arbeit bildet, reflektiert: „Gott alles in allem“ (1Kor 15,28).

Im Teil B geht es um das Verständnis der eschatologischen Zusammenfassung des Alls in Christus (Anakephalaiosis). Hier steht besonders die systematische Frage (b) nach der Verbindung des Menschen zur übrigen Schöpfung und zu Gott im Mittelpunkt.

Im Teil C schliesslich sollen soteriologische Fragen behandelt werden, die mit dem Verständnis der Apokatastasis<sup>33</sup> (Wiederaufrichtung) des Menschen und der Schöpfung als geschichtlich Bestimmte und Gewordene zusammenhängen (c).

Dabei werden in jedem der drei Hauptteile A, B und C jeweils zunächst biblische Texte, anschliessend Texte von Kirchenvätern vor Maximos und schliesslich maximianische Texte reflektiert. In einem abschliessenden Kapitel soll schliesslich, auf der Grundlage dieses dreifachen Durchganges durch Exegese, Patristik und die Theologie Maximos', heutige kosmische Christologie anhand ihrer historischen Entwicklung und ausgewählten Vertretern diskutiert werden.

## 1.3 Methodische Fragen

Die heutigen *systematischen* Fragestellungen werden so auf der Grundlage einer *historisch* gegliederten Darstellung bearbeitet. Die *patristischen* Analysen zeigen dabei auf, wie sich Maximos auf die ihm vorangegangene theologi-

---

<sup>32</sup> Leben und Werk des Bekenners werden zu Beginn von Kapitel III dargestellt.

<sup>33</sup> Leider konnte das Buch „The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena“ von Ilaria L. E. Ramelli (Leiden 2013) nicht mehr berücksichtigt werden.



sche Tradition bezieht: wo er von ihr abweicht und wo er sie fortführt. Die Untersuchungen erfolgen jeweils auf der Grundlage einer *exegetischen* Analyse vor allem<sup>34</sup> der zu Beginn dieser *Einleitung* genannten und zitierten neutestamentlichen Texte aus 1Kor 15, Eph 1 und Röm 8. Für das Verständnis des Wortes ‚Apokatastasis‘ wird auch auf den alttestamentarischen Hintergrund (Mal 3,23f.<sup>35</sup>) Bezug genommen.

In dieser Arbeit werden somit zunächst immer wieder Bibelstellen näher exegetisch beleuchtet. Dabei werden häufig die Ergebnisse exegetischer Monografien zum Thema zusammengefasst, die ihrerseits dann als Hintergrund für weitere Darstellungen patristischer<sup>36</sup> und insbesondere maximianischer Interpretationen der Schrift dienen. Diese Interpretationen werden schliesslich ins Gespräch mit den Ausführungen verschiedener moderner Vertreter kosmischer Christologie gebracht.

Dabei wird vorausgesetzt, dass es über die jeweils erwähnten Stellen hinaus in der Schrift eine grosse Menge von Ausgangspunkten für kosmische Christologie gibt. So bezeichnet Matthew Fox<sup>37</sup> neben den „neutestamentliche(n) Hymnen zum Preise des Kosmischen Christus“<sup>38</sup> auch die *narrativen* Passagen der Evangelien und der Apostelgeschichte als Beiträge zu seiner kosmischen Christologie, denn auch in ihnen lassen sich „Motive des Kosmischen Christus“ entdecken. So weist Fox insbesondere in den Kindheitserzählungen, den Erzählungen von Jesu Taufe und Versuchung in der Wüste, von seiner Verklärung, Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt und von Pfingsten kosmologische Motive auf.<sup>39</sup>

In *nicht-narrativer* Form jedoch ist kosmische Christologie besonders ausgeprägt in der paulinischen und deuteropaulinischen Theologie zu finden. So stellt zum Beispiel Heinz Schumacher in seiner Monografie *Versöhnung des Alls* Stellen aus Röm, Eph, Kol und 1Kor zusammen und deutet sie im Sinne

---

<sup>34</sup> Zu Eph 1 tritt noch, als texthistorisches Vorbild, Kol 1 hinzu; zu 1Kor 15 der für die Theologie der Theosis wichtige Text 2Petr 1,4.

<sup>35</sup> Vgl. unten, Kapitel VII, Abschnitt 1.

<sup>36</sup> Da die kosmische Christologie Maximos' im Zentrum dieser Arbeit steht, ist es nicht möglich, aber auch nicht unbedingt nötig gewesen, auch noch umfangreiche primäre Quellentexte der weiteren behandelten Kirchenväter zu analysieren. Daher wird für sie auf die Ergebnisse verschiedener Patristiker zurückgegriffen; die zum Verständnis nötigen Originalzitate werden aber jeweils direkt aus den mir zugänglichen kritischen Ausgaben zitiert.

<sup>37</sup> Im 16. Kapitel („Biblische Quellen für den Glauben an den Kosmischen Christus“) seines Buches „Vision vom Kosmischen Christus“ (Fox, *Christus*), 127-132, nach einer Übersicht über die Universalität des Wirkens der göttlichen Weisheit, so wie sie in den Schriften des Ersten Bundes bezeugt ist (Weish 7,24-27; 8,1; 9,9.12, Spr 1,20f.; 8,22-28; 9,5; Hiob 28,12.20; Bar 3,9-4,4; Sir 24,5f.9.19; Am 9,7; Jer 1,5; 23,23f.; Jes 11,9; 24,4f.; 26,21; 56,7; Sach 2,15; Mal 2,10, Dan 7,13f.).

<sup>38</sup> Fox nennt (ebd., 133-150) Phil 2,1-24; Röm 8,14-39; Kol 1,15-20; Eph 1,3-14; Heb 1,1-4; Joh 1,1-18; Offb 1,5-7.10-20; 5,9f.13f.; 7,17; 12,1-17 usw.

<sup>39</sup> Ebd., 151-162.

einer Lehre, die nur dem Paulus geoffenbart worden sei. Zu diesen „erst Paulus völlig enthüllten Geheimnissen“ gehören nach Schumacher:

„das der Verstockung und späteren Wiederannahme Israels mit der damit verbundenen Herauswahl der Gemeinde in der Jetztzeit (Röm 9-11; Eph 3,1-8), das Geheimnis der Innewohnung des Hauptes in allen Gliedern und des Einsseins mit Ihm im Geiste (Kol 1,26.27; Eph 5,31f.), das Geheimnis der wundersamen Vollendung der Gemeinde durch Entrückung und Verwandlung (1Kor 15,51-53 u.a.) und auch – nach Eph 1,9f. – das Geheimnis der endlichen Zusammenfassung des ganzen Alls in dem Christus.“<sup>40</sup>

Bei der Interpretation eines biblischen Textes ist einerseits sein Sinn, andererseits seine Bedeutung zu beachten.<sup>41</sup> Was wollte *damals* ein Autor aussagen? Und wie verstehen wir ihn *heute*? In der Hermeneutik-Diskussion der beiden vergangenen Jahrhunderte ist aber deutlich geworden, dass beides niemals vollkommen voneinander unterschieden werden kann. Was etwa Paulus selbst mit einem Text eigentlich *gemeint* haben könnte,<sup>42</sup> kann ja nicht rein, also unter Umgehung des „hermeneutischen Zirkels“ (Wilhelm Dilthey)<sup>43</sup> erhoben werden. Vielmehr formulieren wir ja auch unsere *historischen* Forschungsergebnisse stets in einem von heutigen Fragen geprägten Kontext. Hinzu kommt, dass damalige Zusammenhänge vor dem Hintergrund heutiger Fragen neu erforscht und ggf. auch neu entdeckt werden. So erhellen sich einerseits der damalige historische Kontext und ein damaliger Text gegenseitig, andererseits wird beides aus der jeweils heutigen Perspektive wahrgenommen.

Daher sind auch in dieser Arbeit exegetische, historische und systematische Methoden miteinander verschränkt. Dennoch muss historisch-kritische Exegese zunächst versuchen, das Ziel einer historischen Rekonstruktion des Sinnes eines Textes bestmöglich zu erreichen, bevor im Rahmen auslegungsge-

---

<sup>40</sup> Schumacher, *Versöhnung des Alls*, 25. Auch wenn nicht alle zitierten Briefe von Paulus selbst stammen, kann wohl, in Aufnahme und Abwandlung der von Schumacher in eher biblizistischer Weise dargestellten Lehre einer Privatoffenbarung an Paulus, von einem eschatologisch-theologischen Überschuss der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe über die Aussagen der Evangelien (und vielleicht sogar auch der Johannesoffenbarung, vgl. ebd.) hinaus gesprochen werden: diese ‚enden‘ mit dem Jüngsten Gericht.

<sup>41</sup> Zu dieser Unterscheidung siehe Wischmeyer (*Traktat*, 185, *Anm.* 44), die „Sinn“ nach Th. Lewandowski (*Linguistisches Wörterbuch* 3, 1994<sup>6</sup>, s.v. *Sinn und Bedeutung*, 967-969, zitiert nach W.) als „Gehalt ... eines ... Textes“ und „Bedeutung“ als dessen Anwendung auf eine neue Situation, „im hermeneutischen Sinne der je neuen applicatio“ versteht.

<sup>42</sup> Hier ist nicht bloss der Verstehenszusammenhang seiner damaligen, sondern auch der seiner heutigen Leser bedeutsam; vgl. Dilschneider, *Christus Pantokrator*, 158f., nach dem Paulus (im Römerbrief) in der „juridischen Bildsprache des Rabbinats“ redet: „Iustificatio sola fide“; in den spätpaulinischen Schriften (Kol, Eph, die er Paulus selbst zuschreibt) werde die „Sprache der mythologischen Gnosis“ verwendet: „das Sein-in-Christo.“

<sup>43</sup> Der hermeneutische Zirkel ergibt sich daraus, dass im Versuch, das Einzelne durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen zu verstehen, die Bekanntheit dieses Ganzen vorausgesetzt wird; tatsächlich kann aber niemand das Ganze kennen und wird statt dessen ein bestimmtes Vorverständnis in das Erkennen des Einzelnen mit einbringen; andererseits kann aber nur durch das Verstehen einzelner Aspekte der Zusammenhang des Ganzen erschlossen werden.

schichtlicher und systematischer Erwägungen auch seine mögliche Bedeutung für uns erhoben werden kann. In dieser Arbeit wird daher versucht, beides voneinander getrennt zu betrachten.

Dabei müssen auch die folgenden Fragen nach der heutigen Relevanz patristischer Theologie im Allgemeinen und der Sprache ihrer Autoren im Besonderen beachtet werden: Kann eine von der Antike geprägte Sprache, die besonders stark in orthodoxen und katholischen Traditionen weiterlebt, in der heutigen Welt noch verstanden und verwendet werden? Oder muss sie ‚übersetzt‘ werden? Inwiefern lassen wir uns heute von ihr prägen? Und welche heutigen Vorstellungen fliessen in ihr Verständnis mit ein? Vergleichbare Fragen stellen sich überdies für die Sprache der Bibel.

Obwohl Mittelalter und Neuzeit – und damit auch die Reformation – zwischen uns und der Spätantike liegen, kann doch die Schriftinterpretation durch die altkirchlichen Väter auch für eine heutige Bibelauslegung durchaus relevant sein. Besonders in katholischen Kirchen hat nämlich die Auslegung der Kirchenväter einen normierenden (nur noch durch die Bibel selbst normierten) Charakter; das heisst andererseits aber auch, dass mindestens im Fall eines Dissenses unter den Kirchenvätern die entsprechenden Fragen weiterhin offen und daher – unter Berücksichtigung exegetischer Ergebnisse – zu diskutieren sind – abgesehen vom prinzipiell unabgeschlossenen Prozess der Akzeptanz altkirchlicher Autoren als „Kirchenväter“. Angesichts der wachsenden Rezeption maximianischer Theologie (vgl. unten, Abschnitt 3.2) ist daher das hermeneutisch-historische Verständnis seiner Texte auch für meine eigene Kirche, die Christkatholische Kirche der Schweiz, von einer gewissen systematischen Relevanz.

Schliesslich weist die spirituelle Dimension des Glaubens (a) jeweils noch einmal über ein rein historisches Verständnis des Text-Sinnes (c) und über ein rein systematisches Verständnis seiner Bedeutung für heute (b) hinaus. Gerade die Reflexion des ganzen Kosmos in seiner Beziehung zu Gott nötigt zu einem Einbezug der Grenze des Denkbaren und Sagbaren. Gott selber hat sich zwar nach christlichem Verständnis offenbart in Jesus Christus, seinem Wort. Dennoch ist er mit Worten nicht hinreichend zu beschreiben. Hinzu treten daher nicht-rationale Formen der Gottesbeziehung, die durch den menschlichen Verstand nicht restlos erfassbar sind, jedoch sehr wohl rational reflektiert werden können. Die Grenze zwischen Sagbarem und Unsagbarem muss daher möglichst genau beachtet werden. Diese Grenze soll besonders im Teil A dieser Arbeit bedacht werden, damit in den Teilen B und C das ‚Unsagbare‘ nicht mehr explizit als Thema im Vordergrund stehen muss.

Zur hermeneutischen und historisch-kritischen Methode tritt somit die systematische Analyse der Beziehungen Gottes zu seiner Schöpfung, besonders zum Menschen, in ihren rationalen *und* ‚über-rationalen‘ Aspekten. Hierzu

dient auch die Paradigmenanalyse nach Werner Thiede<sup>44</sup>, der jeden (substanziellen) Monismus, verstanden als substanzielle Identität der göttlichen mit der geschaffenen Natur, als eine Theorie „spiritueller Autonomie“ ablehnt.

Insbesondere soll zunächst (im Teil A) die Frage im Mittelpunkt stehen, wie eine Zusammenfassung, Wiederaufrichtung und sogar eine Vergöttlichung der Schöpfung denkbar sein können, ohne dass dadurch ein „zweiter Gott“ entsteht: Wie kann eine Hoffnung auf die wirkliche Vollendung der Schöpfung beschrieben werden, ohne dass diese ihren Charakter als Geschaffene, der sie von Gott unterscheidet, verlieren würde? Mit anderen Worten: Worauf zielt christliche Hoffnung, wenn sie eines nicht hoffen kann und darf: substanzielle Einheit mit Gott? Dabei soll hier unter ‚substanzieller Einheit‘ eine ausdrückliche Identität der Substanz verstanden werden (eine solche lehnt nicht nur Thiede ab), nicht aber ein Austausch der einer jeden Substanz dem Wesen nach zugehörigen Eigenschaften (ein solcher wird ja in der altkirchlichen Lehre von der Idiomenkommunikation<sup>45</sup> vorausgesetzt; auch Thiede spricht von ‚Liebes-Identität‘ Gottes mit der Schöpfung, bei der der Unterschied der Naturen bzw. Substanzen gewahrt bleibe<sup>46</sup>). Allerdings ist auch der Substanzbegriff selbst hinterfragt worden<sup>47</sup>.

## 2. Problemdarstellung

Wenn in dieser Arbeit der spezifische Beitrag Maximos’ des Bekenners zur Kosmischen Christologie in seinem eigenen Verständnis der Begriffe ‚Theosis‘, ‚Anakephalaiosis‘ und ‚Apokatastasis‘ gesucht wird, so müssen diese Begriffe, zunächst für sich genommen, genauer betrachtet werden. Es handelt sich bei ihnen um teilweise durch Vorurteile, teilweise aber auch durch Verurteilungen (Anathematismen) belastete Bezeichnungen eschatologischer Themen, die alle auch eine (präsentisch- und futurisch-eschatologische) Bedeutung für die Gegenwart und Zukunft der Menschheit und der Welt haben.<sup>48</sup> Was mit ihnen jeweils gemeint ist, ist also nicht von vorneherein auf einen „rein transzendenten“ Bereich beschränkt.

---

<sup>44</sup> Thiede, Werner, Wer ist der kosmische *Christus*? Vgl. hierzu unten, Kapitel X, Abschnitt 3.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu Bayer, *Creator est Creatura*, Kapitel 1: *Das Wort ward Fleisch*, 5-34, hier 15; zur Idiomenkommunikation nach Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa* III, 4.

<sup>46</sup> Thiede, *Christus*, 78. Vgl. dazu den Exkurs zur Bedeutung des Wortes ‚Identität‘ (unten, Kapitel I, Abschnitt 4.2). An dieser Stelle wird für unsere Arbeit deutlich, dass geklärt werden muss, ob der Identitätsbegriff, den auch Maximos verwendet (vgl. unten, Kapitel III, Abschnitt 2.2) überhaupt zur Verhältnisbestimmung zwischen Gott und der Schöpfung geeignet ist – und, wenn ja, unter welchen Umständen.

<sup>47</sup> Vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 3.4.

<sup>48</sup> Vgl. unten, Abschnitt 2.2.

Das nämlich, was immer wieder mit (a) ‚Theosis‘ (*Vergöttlichung*), (b) ‚Anakephalaiosis‘ (*Zusammenfassung*) und (c) ‚Apokatastasis‘ (*Wiederaufrichtung*) umschrieben worden ist, bildet einen kosmischen und zugleich einen den Kosmos noch transzendierenden Rahmen, innerhalb dessen das Zusammenwirken Jesu Christi mit Gott dem Vater und dem Heiligen Geist in Schöpfung, Erlösung und Vollendung beschrieben werden kann. Dabei spielen für eine inhaltliche Füllung der genannten Begriffe folgende Gesichtspunkte die Hauptanhaltspunkte – auf der Grundlage von Gottes Erschaffung der Welt durch Christus als Schöpfungswort<sup>49</sup> und Schöpfungsmittler<sup>50</sup>:

- (a) die Hoffnung auf Christi – nur im Glauben erfassbare – Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft als gnadenhaftes, *vergöttlichendes* Wirken;
- (b) die Lehre von seiner Fleischwerdung als Ermöglichung einer *Zusammenfassung* des Alls; sowie
- (c) sein zum Teil historisch beschreibbares, in Bezug auf Leib, Geist und Seele seiner Mitmenschen bis heute (und dereinst in der Ewigkeit) heilsames Wirken der *Wiederaufrichtung* der ‚gefallenen‘ Menschen (und ansatzweise auch der ganzen Schöpfung mitsamt den unbelebten Dingen und den belebten Wesen einschliesslich der Engel).

## 2.1 Mensch und Schöpfung

Das Wirken des dreieinigen Gottes betrifft ja nicht nur den Menschen, sondern die ganze Schöpfung. Gerade in einer Zeit, in der sich die Kirchen konziliar verpflichtet haben, die Schöpfung zu bewahren, ist es wichtig, sich bewusst zu machen, dass schon in der Schrift viele Passagen, wie zum Beispiel die Schöpfungspsalmen, alle Kreatur zum Inhalt haben. So heisst es im Psalm 96 (Verse 11-13):

„Der Himmel freue sich, die Erde jauchze, es brause das Meer und seine ganze Fülle, es jauchze die Flur, und was auf ihr wächst, jubeln sollen alle Bäume des Waldes vor dem Ewigen, denn er kommt, denn er kommt, die Erde zu richten“.<sup>51</sup>

„Jubeln sollen alle ..., denn er kommt“: Nicht nur die Menschen sind es in diesem Psalm, die sich auf das Kommen Gottes freuen sollen: nein, Himmel und Erde, Wasser und Land und alles, was darin und darauf wächst, kurz: die ganze Schöpfung. Denn Gott hat *alles* geschaffen, „Himmel und Erde“: Nach dem

---

<sup>49</sup> Vgl. hierzu den folgenden Abschnitt 2.1.

<sup>50</sup> ... und im Heiligen Geist als Ordner des Chaos und als Lebensspender.

<sup>51</sup> Nach der poetischen Übersetzung des *Benediktinischen Antiphonale*, D-97359 Münsterschwarzach Abtei.

Neuen Testament hat er dies durch Jesus Christus getan<sup>52</sup>, welcher etwa im Johannesevangelium (Joh 1,14) als das Schöpfungswort (*Logos*) verstanden wird, durch welches alles entstanden sei (Joh 1,3). Nach dem Glaubensbekenntnis von Nicäa und Konstantinopel (Nicäno-Konstantinopolitanum) ist derselbe Jesus Christus in seiner Inkarnation „zu unserem Heil“ vom Himmel her Mensch geworden, wurde gekreuzigt, erstand von den Toten und wird der-einst wiederkommen, um Lebende und Tote zu richten. Auch ist von einer neuen Welt die Rede.<sup>53</sup> Sein Wirken erstreckt sich also, zumindest insofern von der Erschaffung der Welt die Rede ist, auf den ganzen Kosmos (in den damaligen Begriffen: Himmel, Erde und Totenwelt).

## 2.2 Eschatologie – präsentisch, futurisch und/ oder transzendent?

Die Beziehung zwischen Jesus Christus und der Welt, die in den genannten Bekenntnissen (anhand einer Qualifizierung von Schöpfung und Erlösung als durch Christus geschehen) zum Ausdruck kommt, wird auch in der Lehre von der eschatologischen Vollendung deutlich. In der Eschatologie geht es zwar einerseits um die Frage nach den letzten Dingen: nach der Auferstehung der Toten, nach Gottes Jüngstem Gericht, nach dem Ziel bzw. der Vollendung der Welt. Doch besteht andererseits eine der Hauptaussagen im Neuen Testament darin, dass dieses „Letzte“, Wichtigste, zumindestens schon „nahe herbeigekommen“ ist<sup>54</sup> oder – mit der Auferstehung Jesu – schon jetzt begonnen hat<sup>55</sup>. So formuliert Elisabeth Moltmann-Wendel:

„Es gilt kein Später, es gilt das Hier und Jetzt, die hiesige Erfahrung von Gerechtigkeit und Glück und die Lust an Gott in uns und unserer Welt“.<sup>56</sup>

Hat daher die Rettung der Welt (genauer: haben ihre *Zusammenfassung*/ *Anakephalaiosis* in Christus<sup>57</sup>, ihre *Wiederaufrichtung*/ *Apokatastasis*<sup>58</sup> und ihre *Vergöttlichung*/ *Theosis*<sup>59</sup>) schon begonnen? Sind diese Dinge, anders gefragt, (wenn überhaupt) nicht erst im Jenseits zu erwarten, sondern schon vor unserem Tod? Wurden sie vielleicht durch die Heilungen Jesu, werden sie viel-

---

<sup>52</sup> Vgl. hierzu z.B. 1Kor 8,6: "ὁὗ οὗ τὰ πάντα" – „durch den alles ist“: *Zürcher Bibel*, 267; alles wurde „in ihm“, alles ist „durch ihn und auf ihn hin“ geschaffen (Kol 1,16; *Zürcher Bibel*, 322).

<sup>53</sup> Das Nicäno-Konstantinopolitanum spricht auch – zeitlich – von „allen Äonen“ sowie vom „kommenden Äon“: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (COD), 24, Zeilen 8f.36.

<sup>54</sup> So Jesus selbst nach Mk 1,15 par.

<sup>55</sup> So Paulus; vgl. 1Kor 15,20: „Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden, als Erstling derer, die entschlafen sind“: *Zürcher Bibel*, 276.

<sup>56</sup> Moltmann-Wendel/ Moltmann, *Leidenschaft*, 84.

<sup>57</sup> Vgl. Eph 1,10.

<sup>58</sup> Der Begriff *Apokatastasis* wird zuerst Apg 3,21 erwähnt (vgl. auch Mt 17,11, wo es Elia ist, der alles wiederaufrichtet).

<sup>59</sup> Vgl. 2Petr 1,4.

leicht durch unseren Glauben, unsere Taufe oder „guten Werke“, seien dies nun solche von Christen oder auch von Nichtchristen, wenn auch gebrochen, schon vorweggenommen?

Wann also hat dieses heilsame Wirken Gottes begonnen? Vielleicht in Christi Inkarnation, die ja nach dem Nicäno-Konstantinopolitanum „zu unserem Heil“ geschah, oder sogar schon mit der Schöpfung selber, die nach Paulus und Johannes „durch Christus“, das göttliche Wort, erfolgte – und so nach Gottes Plan auf Inkarnation, Kreuz und Auferstehung Jesu immer schon ausgerichtet war?<sup>60</sup> – In dieser Arbeit soll eine Antwort auf diese Fragen ‚im Gespräch‘ mit einem Kirchenvater gesucht werden, der für die ost- wie auch für die westkirchliche Tradition von grosser Bedeutung ist.<sup>61</sup> Tatsächlich ist für Maximos offenbar das Mysterium Christi der Grund für das Dasein der Welt:<sup>62</sup> Es gibt für ihn, jedenfalls nach Torstein Tollefsen, eine Verbindung zwischen Schöpfung (Kosmologie) und Inkarnation (Erlösung).<sup>63</sup>

Dabei zeigt der Begriff ‚Mysterium‘, dass es wichtig ist, neben den möglichen historischen und systematischen Zugangswegen theologischer Forschungen auch die Grenzen menschlicher Erkenntnis im Auge zu behalten. Gerade in Fragen der Eschatologie ist es hilfreich zu bedenken, dass Gott einerseits grundsätzlich für uns, seine Geschöpfe, nicht vollständig erkennbar ist, andererseits aber auch im Glauben, der die Erkenntnis übersteigt, das Denken nicht aufgegeben werden darf.<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> Vgl. 1Petr 1,20: „Ausersehen dazu [sc. dass ihr mit dem Blut Christi losgekauft wurdet] war er vor Grundlegung der Welt, erschienen aber ist er am Ende der Zeiten, um euerwillen“ (Zürcher Bibel, 384). Vgl. auch unten, Kapitel X, Abschnitt 4.3.

<sup>61</sup> Diese Bedeutung wird seit einigen Jahrzehnten immer deutlicher wahrgenommen (vgl. unten, Abschnitt 3.1).

<sup>62</sup> Nach dessen *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) LX; vgl. dazu Kapitel VI, Einleitung; Tollefsen, *Mystery*, 255: „According to St Maximus’ *Quaestiones ad Thalassium* 60, the reason for the existence of all being is, radically and surprisingly, the *hypostatic union*, that is the *mystery of Christ*.“

<sup>63</sup> Ebd.: „There is, then, a connection between creation and cosmology on the one hand and the Incarnation and salvation on the other.“ Diese Verbindung nämlich wird nach Maximos in der Schrift offenbart, in der sich das in der Schöpfung ‚verborgene‘ Wort Gottes ‚verleiblicht‘: vgl. unten, Kapitel VI, Abschnitt 1.2.

<sup>64</sup> Denn einerseits können wir Menschen, auch und gerade dann, wenn wir die göttliche Offenbarung zu verstehen suchen, immer nur je nach unserer – beschränkten – Fähigkeit Theologie treiben. Da Gott – und damit der primäre Gegenstand der Theologie – die menschlichen Vernunft- und Erkenntnismöglichkeiten bei weitem übersteigt, treten an ihre Seite nichtrationale Zugangswege zu Gott wie Meditation, Intuition und andere Formen der Spiritualität, auch wenn sie die grundsätzliche Begrenzung menschlicher Gotteserkenntnis nicht aufheben können. Andererseits sollten alle unsere Fähigkeiten, auch die *ratio*, gerade hier so weit wie möglich zur Geltung gebracht werden; denn die Eschatologie, als Lehre über die „die äussersten (oder: letzten) Dinge“ (die *Eschata*), bestimmt die übrige Theologie in besonders hohem Masse mit. So entscheidet sich etwa die Bedeutung der christlichen Botschaft für den Menschen, für Kirche, Staat und Gesellschaft und für die übrige Schöp-



Nun kann zwischen persönlicher, geschichtlicher und kosmischer Eschatologie unterschieden werden<sup>65</sup>; hierbei weitet sich der Bezugsrahmen jeweils, ohne dass die beiden ersten Aspekte im dritten vernachlässigt würden. Indem ‚Kosmische Christologie‘ sich so auf all diese Bereiche der Eschatologie bezieht, soll in dieser Untersuchung von dem folgenden Vorverständnis ausgegangen werden: Christi eschatologische Präsenz (Parusie) umfasst nicht nur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; sie bezieht sich auch auf Mensch, Gesellschaft und den ganzen Kosmos; und sie transzendiert diesen, der an Raum und Zeit gebunden ist, auf Gott hin, der alle geschöpflichen Dimensionen übersteigt. Denn *wenn* alles in ihm, durch ihn und auf ihn hin als dem Schöpfungswort (*Logos*) geschaffen wurde, kann auch in ihm alles *zusammengefasst* (griechisch ἀνακεφαλαίωσις) und *wieder aufgerichtet* (griechisch: ἀποκατάστασις πάντων, Wiederaufrichtung von allem)<sup>66</sup> werden, und *wenn* er, als Sohn Gottes, auch uns zu Kindern Gottes macht, schenkt er uns zum Wohl der ganzen Schöpfung (vgl. Röm 8,19) diese Kindschaft – und mit dieser, indem wir ihr entsprechend leben (vgl. 2Petr 1,4), nach der Lehre der Alten Kirche auch eine „Teilhabe an der göttlichen Natur“: die *Vergöttlichung* (griechisch: θεώσις).

Ein solches Verständnis Kosmischer Christologie wurde besonders im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts wiedergewonnen<sup>67</sup>. Es bietet, angesichts der vielen Bedingungen, die in diesen Formulierungen enthalten sind („*wenn ...*“), verschiedene Möglichkeiten konkreter inhaltlicher Gestaltung; und wenn diese verschiedenen Möglichkeiten, Kosmische Christologie zu konzipieren, in den Blick genommen werden, kann der spezifische Beitrag Maximós´ umso deutlicher hervortreten.

---

fung an einer angemessenen Relation von präsentischer, futurischer und die Zeit transzendierender Eschatologie (basierend auf dem, was an Eschatologischem „bereits geschehen“ ist, also perfektischer Eschatologie). Zu denken ist hier etwa an die Auferstehung Jesu, die schon vor fast 2000 Jahren Zeit und Raum transzendiert und uns Christen einen Zugang zu Gott ermöglicht hat.

<sup>65</sup> Vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, Hauptkapitel: „II. Ewiges Leben. Personale Eschatologie; III. Reich Gottes. Geschichtliche Eschatologie; IV. Neuer Himmel – neue Erde. Kosmische Eschatologie“.

<sup>66</sup> In der Einheitsübersetzung (*Einheitsübersetzung*, 1217) wird ‚Apokatastasis Pantōn‘ wiedergegeben mit ‚Wiederherstellung von allem‘; Michaelis (*Versöhnung*) übersetzt mit ‚Allversöhnung‘. Für J. Chr. Janowski ist ‚Allerlösung‘ aus verschiedenen Gründen die sachlich beste Entsprechung des griechischen ‚Apokatastasis pantōn‘. So müsste der Titel ihrer Monografie (Janowski, *Allerlösung*) denn auch nach der Intention der Autorin vollständig lauten: „Apokatastasis pantōn / Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie“: Vgl. ebd., Bd. 1, Seite 3, *Anm.* 6; 11-15. So soll ein zyklisches Element vermieden werden, das in dem Wort wegen seiner astronomischen Konnotationen (siehe unten, Kapitel VIII, Abschnitt 1) allerdings auch mitschwingt, wenn auch von der Sache her eine Spirale eher den Unterschied zwischen Anfang und Ende bezeichnet als ein Kreis (vgl. Kapitel IV, Abschnitt 4).

<sup>67</sup> Vgl. Kapitel X, Abschnitt 1.

## 2.3 Kosmische Vergöttlichung, Zusammenfassung und Wiederaufrichtung?

Das Ziel Kosmischer Christologie, ihr Inhalt und ihr Geltungsbereich können nämlich ganz unterschiedlich beschrieben werden. So kann man zum Ziel fragen: Will sich Gott mit der ganzen Schöpfung vereinigen? Oder wird nur dem Menschen eine ‚unio mystica‘ zuteil? Zum Inhalt Kosmischer Christologie kann gefragt werden: Inwiefern erhalten auch Pflanzen und Tiere Anteil an der eschatologischen Zusammenfassung? Werden auch sie in die Ewigkeit aufgenommen? Und zum Geltungsbereich Kosmischer Christologie: Ist auch der Teufel, als ‚gefallener Engel‘, „in Christus geschaffen“? Haben auch Ungläubige und Sünder eine Möglichkeit, gerettet zu werden? Und was bedeutet das konkret?

Wenn daher den drei Aspekten kosmischer Christologie, welche diese Arbeit untersucht, nämlich *Vergöttlichung*, *Zusammenfassung* und *Wiederaufrichtung*, nun die zu Beginn als Motto schon einmal aufgeführten drei Schriftzitate zugeordnet werden, so geschieht dies deshalb, weil darin jene drei Aspekte kosmischer Christologie umschrieben werden, die in dieser Arbeit behandelt werden sollen:

- (a) das *Ziel* des göttlichen Heilsplanes, welches Kosmische Christologie beschreibt, nämlich die Vereinigung, ja: die letztendliche Einheit (unter Wahrung der Verschiedenheit) aller Geschöpfe mit Gott;
- (b) der *Inhalt*, von dem sie handelt: In Christus, dem Haupt (κεφαλή), wird alles aufsummiert (κεφάλαιον – Summe), *rekapituliert*;<sup>68</sup> und
- (c) der *Bereich*, auf den sie sich erstreckt: Die ganze Schöpfung ist es, die sich nach Paulus in ihrem Leiden danach sehnt, dass wir Menschen Anteil an der Sohnschaft bzw. Kindschaft Christi erhalten: an seiner Beziehung zum Vater.

Die drei schon Eingangs genannten Zitate, auf die im Verlauf der Arbeit noch genauer eingegangen werden soll, lauten:

- (a) „Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in [allen/] allem sei“.<sup>69</sup>
- (b) „[Gott] wollte ... die Fülle der Zeiten herbeiführen und in Christus

---

<sup>68</sup> Vom griechischen Wort ἀνακεφαλαιόω aus Eph 1,10 leitet sich der Begriff *Anakephalaiosis* her, klingt aber auch an κεφαλή (lat. caput – Haupt; vgl. ‚recapitulare‘ – ‚zusammenfassen‘) an (vgl. Kol 1,18). Zum Bedeutungswandel des Wortes ἀνακεφαλαιόωσις in der patristischen Theologie (von der ursprünglich summarischen Zusammenfassung hin zum Einbezug des Wortes κεφαλή) siehe Dufourt, *Récapitulation*.

<sup>69</sup> 1Kor 15,28 (*Zürcher Bibel*, 276); Ergänzungen in [] von K.H.N. Die Einheitsübersetzung formuliert ungenau: „damit Gott herrscht über alles und in allem“ (*Einheitsübersetzung*, 1281). Zur Übersetzung vgl. unten, Kapitel I, Abschnitt 1.

alles zusammenfassen (ἀνακεφαλαιώσασθαι) – alles im Himmel und alles auf Erden – in ihm“.<sup>70</sup>

- (c) „Die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes“.<sup>71</sup>

Diese drei Zitate aus dem ersten Korintherbrief, dem Römerbrief und dem Epheserbrief werden hier ausgewählt, weil sie sich besonders gut den folgenden drei theologischen Teildisziplinen Kosmischer Christologie zuordnen lassen, die ihr Ziel, ihren Inhalt und ihren Bereich formulieren:

(a) einer *kosmischen Eschatologie*, die das Ziel beschreibt, welches Paulus im 15. Kapitel des 1. Korintherbriefs offenbar mit Hilfe der Formel „Gott alles in allen/ allem“ (15,28) bezeichnet: nämlich die eschatologische Unterwerfung des Sohnes und der Welt unter den Vater und die damit erreichte Einwohnung Gottes in der Welt (vgl. „in allen/-m“), ja: eine Art *Identität* (vgl. „Gott ... sei“) mit ihr: Wie kann diese eschatologische Einheit aller Dinge und Personen mit dem Vater verstanden und beschrieben werden? Und: Werden alle Menschen – und wird *alles Geschaffene* – an dieser Einheit letztendlich teilhaben können? Wie kann überhaupt ein Mensch, und sei es der Mensch Jesus, mit Gott vereint sein?

(b) einer *kosmischen Ontologie*, welche die Art der Beziehung zwischen Gott und der Welt zum Inhalt hat: etwa dass die ganze Schöpfung, wie es in Kol 1,16 heisst, durch Christus und auf ihn hin geschaffen wurde, und die auch darüber reflektiert, wie wir das (im Glauben) erkennen können: Was bedeutet eine Vereinigung mit Gott in Bezug auf die menschliche (und die übrige) Natur, die ja Vergänglichkeit – jedenfalls des Leibes – umfasst?

(c) und einer *kosmischen Soteriologie*, die darlegt, ob und, wenn ja, wie und wann das eschatologische Ziel der Erlösung durch Christus erreicht werden kann: Wird es teilweise schon durch Christi Inkarnation und/ oder durch seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung erreicht oder erst bei der Auferstehung aller Toten, mithin auch: erst im Jenseits oder schon im Diesseits? Und dort wie hier: Wirkt Christus auch durch (uns) andere Menschen diese Erlösung? Und welche Rolle spielt hierbei die menschliche Freiheit, die ja schon oft genug missbraucht worden ist?

Zusammengefasst kann gefragt werden, *wie Christus alles auf der Erde und im Himmel mit Gott vereint*: das Sichtbare und Unsichtbare des Nicäno-Konstantinopolitanums, also die ganze Welt. Diese Frage ist auch für alt- (bzw. christ-)katholische Theologie und Ekklesiologie zentral.

---

<sup>70</sup> Eph 1,10 (Zürcher Bibel, 306).

<sup>71</sup> Röm 8,19; eigene Übersetzung.

## 2.4 Soteriologische Fragestellungen

An dieser Stelle nun ergibt sich ein extremes Spannungsverhältnis zwischen zwei verschiedenen Formen von Eschatologie: einer „streng dualen“<sup>72</sup>, die zum Beispiel vom wirkungsmächtigen Aurelius Augustinus (354-430)<sup>73</sup> vertreten wurde und die heute noch, vor allem unter Berufung auf ihn, aber auch auf bestimmte Bibelstellen, in katholischen wie evangelischen Kirchen vertreten wird, auf der einen Seite, und einer (auch) kosmisch, also am Schicksal der Welt (Kosmos) als Ganzer ausgerichteten Eschatologie auf der anderen.

Denn ganz verschieden werden die drei folgenden Fragen zu Ziel, Inhalt und Geltungsbereich Kosmischer Christologie beantwortet: nämlich die Fragen, ob nach christlicher Auffassung Tod und Sünde *universal* überwunden werden können und – wenn ja – wie das geschehen kann. Dabei wird der Tod als Chiffre für alle mit der Vergänglichkeit des Menschen und der übrigen Schöpfung zusammenhängenden Übel wie Krankheiten, Unzulänglichkeiten, Naturkatastrophen etc. verstanden und die Sünde als das, was durch den Missbrauch des menschlichen Willens (und ggf. des Willens anderer geistiger Wesen, z.B. von Engeln) an Trennendem zwischen Gott und seiner Schöpfung besteht.

Im Einzelnen kann, in Anlehnung an die oben (Abschnitt 2.3) aufgeführten drei Pauluszitate, gefragt werden,

- (Frage 1) ob zur christlichen Hoffnung auch die auf eine Vergöttlichung der Schöpfung gehört, wo doch nach Paulus Gott letztendlich „alles in allem“ (1Kor 15,28) sein wird, und wie das verstanden werden muss;
- (Frage 2) ob Gott in Christus nicht nur Menschen, sondern auch ihr Umfeld, nämlich „alles im Himmel und auf Erden“ (Eph 1,10) erlöst hat und im Heiligen Geist auch vollenden wird: ein Umfeld, zu dem ja nicht nur andere Menschen, sondern auch Tiere, Pflanzen, die unbelebte Materie und geistige, gar nicht dem zeitlich-physischen Tod unterworfenen Realitäten – nämlich die Engel – gehören (ohne dieses Umfeld sind wir Menschen ja auch gar nicht denkbar);
- (Frage 3) ob zur eschatologischen Einheit in Christus wirklich „die ganze Schöpfung“ (Röm 8,19), also neben Tieren, Pflanzen und Dingen wirklich alle einzelnen geistigen Wesen (Menschen und ggf. auch Engel, Teufel, Dämonen etc.), die schuldig werden (und sein) können, gehören werden

---

<sup>72</sup> Zu diesem Ausdruck vgl. Janowski, *Allerlösung*, die die Tradition der streng dualen Eschatologie systematisch analysiert hat und zugleich aufgrund von deren Transformationspotential für eine zukünftige „entdualisierte Eschatologie“ eintritt.

<sup>73</sup> Etwa in: *Gottesstaat*, 676f. (XXI, 9): „Eintreten wird also, was Gott durch seinen Propheten über die ewige Strafe der Verdammten gesagt hat; es wird in seiner ganzen Schwere eintreten: ‚Ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer wird nicht nicht erlöschen.‘ (Jes 66,24)“ – „Quod igitur de sempiterno supplicio damnatorum per suum prophetam Deus dixit, fiet, omnino fiet: Vermis eorum non morietur et ignis eorum non exstinguetur.“

oder ob am Ende eine grosse, streng duale Spaltung („Himmel und Hölle“) stehen wird.

Die genannten Fragen werden im Folgenden immer wieder aufgegriffen. Je nach dem, wie sie im einzelnen beantwortet werden, kann ein Christ (bzw. eine Christin) eine entsprechend andere Haltung seiner Mit- und Umwelt gegenüber einnehmen – und zwar sowohl den menschlichen als auch den nicht-menschlichen Mitgeschöpfen gegenüber. So wird er sich im Fall einer eher inklusiven Haltung in den beiden letzten Fragen weniger stark von seiner Umwelt abgrenzen, und er wird je nach seiner Haltung im Bereich der ersten Frage einer mehr oder weniger mystischen Gottesvorstellung anhängen, die auf eine über-vernünftige, durch Glauben und Meditation vermittelte Einheit mit dem Göttlichen abzielt; dies kann dann durch Sakramente bzw. die Liturgie allgemein vermittelt sein oder auch durch kirchliches Leben, Kunst und/oder Musik.

## 2.5 Die Alte Kirche als Vorbild in Moderne und Postmoderne

Im den vergangenen hundert Jahren sind die genannten Fragen einerseits im Kontext der Mission gestellt worden (*Frage 3*; hier im Rahmen von Überlegungen zu einer *Theologie der Religionen* im Anschluss an die klassische Frage nach der Rettung einzelner, „edler“ Heiden bzw. Nichtchristen) und andererseits im Kontext der *ökologischen Krise* (*Frage 2*; hinzu kam die Frage nach Leben im Kosmos auch ausserhalb unseres eigenen Planeten).<sup>74</sup> Dabei spielte Kosmische Christologie (bzw. das auch ausserhalb der Kirchen sowie ausserhalb der Menschheit anzunehmende Wirken des „kosmischen Christus“) eine wichtige Rolle. Nach Werner Thiede handelt es sich bei der letztgenannten Metapher um einen „ranghohen Begriff *moderner Spiritualität*“,<sup>75</sup> der sowohl von christlich-theologisch als auch von esoterisch-theosophisch orientierten Autoren verwendet wird, um eine wie auch immer verstandene Einheit (*Frage 1*) zwischen Gott, Christus und der Schöpfung zu beschreiben.

Zu dieser hier offenbar als ‚modern‘ bezeichneten Spiritualität des Kosmischen Christus gehört aber auch die ‚postmoderne‘ Anknüpfung an vor-neuzeitliches Denken; etwa bei dem evangelischen Theologen Jürgen Moltmann, der sich in seiner kosmischen Christologie allerdings von heutigen orthodoxen Theologen und ihrer neo-patristischen Theologie inspirieren lässt<sup>76</sup>. Das antike

---

<sup>74</sup> Vgl. z.B. Lienemann-Perrin, *Mission*, 86; 137. Besonders indische Theologen kritisierten ein exklusives Verständnis des Christentums: vgl. ebd., 78.

<sup>75</sup> Thiede, *Christus*, 440. *Hervorhebung*: K.H.N. Thiede beschränkt sich auf eine Analyse dieses Begriffs, der in der vor-modernen Diskussion noch nicht auftaucht; vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 1.2.3.

<sup>76</sup> Vgl. etwa Moltmann, *Kommen Gottes*, 111.291.299f.310.326.328, wo die *Orthodoxe Dogmatik* von Dumitru Stăniloae jeweils zustimmend zitiert wird, ebenso *Weg Jesu Christi*,

Verständnis des Menschen als eines Mikro-Kosmos, das auch bei den Kirchenvätern aufgegriffen wurde<sup>77</sup>, begegnet gerade heute wieder, etwa auch im Bereich der alternativen Medizin. Nach diesem Verständnis umgreift der Mensch in sich, in seinem Leib, seiner Seele und seinem Geist, diejenigen Bereiche, die er auch ausserhalb seiner im Kosmos wiederfindet: in der unbelebten Natur, in Pflanzen und Tieren, in anderen Menschen, in Engeln und im Bereich des Göttlichen. Dabei kann die vergänglich-zeitliche (Leib) von der unvergänglich-ewigen Ebene (Seele/ Geist) unterschieden werden.

In Fragen der (kosmischen) Spiritualität nun (*Frage 1*), aber auch in den anderen beiden Bereichen (*Fragen 2 und 3*), ist immer wieder versucht worden, an die Theologie der Alten Kirche anzuknüpfen und zu fragen: Kann uns Heutigen die Theologie von Christen, die – vor der Industriellen Revolution – möglicherweise viel stärker naturverbunden lebten (und leben mussten), in der ökologischen Krise weiterhelfen? Und: Inwiefern hat das Ringen der Kirche vor und seit dem Entstehen des christlichen Staates in der Zeit Konstantins des Grossen († 337) die Beziehungen zu anderen Religionen geprägt? Welche Konsequenzen für die christliche Eschatologie, für die Beziehung der Christen zur Natur und zur Schöpfung, hatte das Entstehen der Staatskirche, die sich als allumfassend („katholisch“) verstand und, so weit sie noch existiert, auch bis heute versteht?<sup>78</sup>

Auch die alt- (bzw. christ-) katholische Theologie hat sich von Anfang an (wie die orthodoxe und freilich auch die Theologie der Reformation) in die Tradition der Alten Kirche gestellt, und zwar in Abgrenzung zu bestimmten mittelalterlichen Fehlentwicklungen (formal: denjenigen Lehrentwicklungen, die „mit der Lehre der alten Kirche in Widerspruch stehen“<sup>79</sup>); gerade diese Anknüpfung an die (Spät-)Antike aber galt schon vor der ‚Postmoderne‘, nämlich seit der Renaissance (verstanden als Wiedergeburt der Antike!), gewissermassen als fortschrittlich – im Vergleich zu römisch-katholischen (etwa neu-scholasti-

---

66.236.355. Nach Thiede, *Christus*, 392, ist Moltmann der einzige evangelische Systematiker, der sich im 20. Jahrhundert „Begriff und Sache des ‚kosmischen Christus‘ ausführlich gewidmet hat“. Daneben vgl. aber zur Sache der Kosmischen Christologie auch z.B. Otto A. Dilschneider, der in seiner Monografie *Christus Pantokrator* die „pleromatische“ Christologie des Kolosserbriefes als eine komplementäre Ergänzung zu der des Römer-, Korinther- und Galaterbriefes darstellt (vgl. ebd., 33). Schon 1940 bemerkte Heinrich Quistorp, dass speziell „die Eschatologie Luthers und Calvins“ „weithin der kosmischen Weite entbehre“ (Quistorp, *Die letzten Dinge*, 3). Gerade deshalb untersuchte er in seiner Schrift besonders den Aspekt der Hoffnung bei Calvin.

<sup>77</sup> Vgl. Thunberg, *Microcosm*.

<sup>78</sup> Hierzu siehe unten, Kapitel V, Abschnitt 1; Kapitel X, Abschnitt 4.1.

<sup>79</sup> So formuliert es die *Utrechter Erklärung* der alt-katholischen Bischöfe an die Katholische Kirche von 1889, einem alt-katholischen Basisdokument, in dem sich die mit dem Erzbischof von Utrecht in Gemeinschaft stehenden Bischöfe auf gemeinsame Grundlagen für ihre Kirchen verständigt haben. – Für bibliografische Angaben zu kirchlichen Bekenntnistexten, etwa die 1991 herausgegebene Sammlung von Denzinger (vgl. die folgende *Anm.*) und Ähnlichem siehe *Verzeichnis der zitierten Literatur*, Abschnitt A4.

schen) Theologen, die sich gerade am Mittelalter orientierten.

Durch derartige moderne und ‚post-moderne‘ Anknüpfungen an die Zeit vor dem Mittelalter hat die Theologie der Alten Kirche immer wieder auch allgemein die Theologie der Gegenwart beeinflusst. Besonders alt-katholische Theologie hat seit ihren Anfängen hieraus ihre Identität gestaltet: so schon zur Zeit ihrer Entstehung in den Diskussionen mit Gliedern des Jesuitenordens über das Buch *Augustinus* von Cornelius Jansen (1585-1638)<sup>80</sup>, aber auch in der Phase der Entstehung selbständiger alt-katholischer Nationalkirchen im 19. Jahrhundert, so bei dem Schweizer Patristiker Eugène Michaud<sup>81</sup>, der auch über Maximus geforscht hat<sup>82</sup>: Im Rahmen der alt-katholischen Bewegung seiner Zeit war Michaud Verfechter einer Anerkennung der sieben ersten ökumenischen Konzilien, die auch in der Orthodoxie als solche anerkannt sind.<sup>83</sup>

Grundsätzlich erfordert das alt-katholische Bekenntnis zur Tradition in der *Utrechter Erklärung* von 1889<sup>84</sup> eine historische und systematische Untersuchung des Glaubens der ‚Alten Kirche‘ vor dem Hintergrund des damaligen, historisch zu erforschenden, wie auch des heutigen Kontextes. Dieser ist immer noch, wie schon 1889, von der Suche nach dem den getrennten Kirchen gemeinsamen Erbe geprägt. Die vorliegende Arbeit soll hierzu einen weiteren Beitrag leisten.

Für die Einordnung des Beitrages von Maximus dem Bekenner zur Kosmi-

---

<sup>80</sup> Dieser auch Jansenius genannte Theologe vertrat vehement die Gnadenlehre des Augustinus in der katholischen Kirche zur Zeit der Gegenreformation. Das genannte Buch erschien 1649; 1653 wurden fünf angeblich darin enthaltene Sätze (vgl. *Denzinger 1991*, 614f., Nr. 2001-7) anathematisiert (zusammengefasst dargestellt in: Neuhoﬀ, *Bonn Agreement*, 23-25).

<sup>81</sup> Eugène Michaud (1839-1917) hat als theologischer Lehrer einen grossen Einfluss auf die ersten Jahrzehnte der christkatholischen Kirche der Schweiz ausgeübt.

<sup>82</sup> Vgl. seine dreiteilige Serie zur Frage der Apokatastasis bei bestimmten Kirchenvätern: *St. Grégoire de Nysse et l'Apocatastase*, in: RITH 10 (1902), 37-52; *St. Maxime le Confesseur et l'Apocatastase*, in: RITH 10 (1902), 257-272; *St. Jean Chrysostome et l'apocatastase*, in: RITH 18 (1910), 672-696.

<sup>83</sup> Vgl. seine Schrift *Discussion sur les sept conciles œcuméniques, étudiés au point de vue traditionnel et libéral*, Bern 1878; dieser Standpunkt, der sich in den alt-katholischen Kirchen durchgesetzt hat, unterschied Michaud etwa von dem der anglikanischen Kirchen, die weniger als sieben Konzilien anerkennen; vgl. dazu Raoul Dederen, *Un réformateur catholique au XIXe siècle: Eugène Michaud (1839-1917)*, Genève 1963, 22.

<sup>84</sup> „Wir halten ... fest an dem Glauben der alten Kirche, wie er in den ökumenischen Symbolen und in den allgemein anerkannten dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Synoden der ungetheilten [sic] Kirche des ersten Jahrtausends ausgesprochen ist“: *Utrechter Erklärung*, Artikel 1. Dies beinhaltet auch eine grundsätzliche Akzeptanz der altkirchlichen Anathematismen, insofern sie – wie im Fall derjenigen in Bezug auf die Origenisten – ökumenisch akzeptiert sind. Es beinhaltet aber ebenso eine Auseinandersetzung mit diesen Anathematismen vor dem Hintergrund ihres damaligen und heutigen Verständnisses (vgl. dazu unten, Kapitel IX, besonders Abschnitt 1).



schen Christologie bedeutet dies, dass seine Theologie ihrerseits als das wahrgenommen werden muss, was sie sein will: Auslegung der Schrift und Interpretation der (vorangegangenen) Tradition. Als Kommentator der Schrift und der Väter kann Maximus nicht ohne diese seine Interpretationsgrundlagen verstanden werden. Nur wenn wir seine Schrift- und Traditionsauslegungen nachvollziehen können, wird seine Theologie auch uns Heutigen weiterhelfen können. Die Untersuchung der maximianischen Theologie soll daher vor dem Hintergrund der Analyse einer Auswahl (deutero-) paulinischer und patristischer Texte erfolgen und dann ihrerseits den Hintergrund für die Darstellung verschiedener Fragestellungen kosmischer Christologie bilden. Neben den verschiedenen Aspekten sachlicher Kontinuität wie auch Diskontinuität kosmischer Christologien vom Neuen Testament über die Kirchenväter bis heute soll dadurch insbesondere deutlich werden, ob und wie die Theologie Maximus' theoretische und praktische Bezugspunkte bieten kann für eine Spiritualität, die sich auf die kosmischen Dimensionen Christi bezieht (a) sowie für die Grundlagen einer heutigen ökologischen Ethik (b) und einer humanen Missions- bzw. Religionstheologie (c).

Maximos' Schriftverständnis ist stark von seiner Auseinandersetzung mit dem auch von neuplatonischem Gedankengut beeinflussten Origenismus geprägt.<sup>85</sup> Dies macht seine Theologie verwandt mit (post-) moderner kosmischer Christologie, denn diese muss sich ihrerseits mit esoterisch-theosophischen Einheitsmodellen auseinandersetzen, welche selbst neuplatonisch inspiriert sind<sup>86</sup>. Daher kann die Denkweise dieses byzantinischen Theologen den Kirchen möglicherweise helfen, mit den oben beschriebenen Herausforderungen umzugehen, die im Zusammenhang mit einer mit kosmischer Christologie verbundenen Spiritualität (a), der ökologischen Krise (b) sowie den Konsequenzen weltweiter Mission (c) entstanden sind.

Die Tatsache, dass sich ihre Rezeption einer stetig wachsenden Intensität erfreut (vgl. unten, Abschnitt 3.2), mag dafür sprechen. Wichtig ist es also, herauszufinden (dies soll insbesondere im Schlusskapitel dieser Arbeit versucht werden), inwieweit die kosmische Christologie Maximus' des Bekenners auch für die Kirchen im Einzelnen hilfreich sein kann für ihre Reflexion heutiger, postmoderner Spiritualität des *Kosmischen Christus* und der damit verbundenen Fragen kosmischer Eschatologie (der Frage nach dem Charakter der erhofften Vereinigung mit Gott), Ontologie (der metaphysischen Frage nach der Natur der Dinge und auch nach ihrer Erkennbarkeit im Glauben) und Soteriologie (der Frage, ob – und, wenn ja, wie – Christus Himmel und Erde vollständig mit Gott vereinigt).

---

<sup>85</sup> Vgl. Sherwood, *Ambigua*, hier das Register zu Plotin auf S. 232. Zur Bibelhermeneutik Maximus' siehe vor allem Kattan, *Verleiblichung*, sowie unten, Abschnitt 3.1.1.

<sup>86</sup> Vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 3.1.

### 3. Forschungsstand

Maximos der Bekenner hat mit seiner differenzierten *Logos*-Christologie ein Modell vorgelegt, das zur Klärung der im Abschnitt 2.4 formulierten Fragen beitragen kann. Seine Christologie wurde in den vergangenen Jahrzehnten eingehend erforscht. Auf diesen Vorarbeiten baut die vorliegende Untersuchung auf. So werden in diesem 3. Abschnitt Forschungsbeiträge von Guido Bausenhardt (1990), Jean-Claude Larchet (1996), Assaad Elias Kattan (2003), Paul M. Blowers (2003), Philipp Gabriel Renczes (2003), Benjamin Gleede (2007) und anderen Autoren vorgestellt. Wenn es sachlich erforderlich erscheint, erfolgen aber auch Rückgriffe auf frühere Autoren wie Hans Urs von Balthasar (1941/ 1961), Polycarp Sherwood (1955) und Lars Thunberg (1965)<sup>87</sup>.

Für ein genaues Verständnis der Bedeutung von Maximos' Aussagen für heute muss zunächst deutlich werden, aus welchem Wirklichkeitsverständnis heraus Maximos selbst den Glauben beschreibt (Abschnitt 3.1). Inwiefern unterscheidet sich die Schrift- und Traditions-Hermeneutik Maximos' des Bekenners von heute denkbaren Hermeneutiken? Inwiefern ergänzt sie bei uns möglicherweise vergessene oder vernachlässigte Aspekte christlicher Schriftauslegung?

Auf der Basis einer Darstellung der Rezeption und Erforschung maximianischer Christologie (Abschnitt 3.2) soll anschliessend geklärt werden (Abschnitt 4), welche Aspekte seiner kosmisch-christologischen Eschatologie, Ontologie und Soteriologie mit welchen Ergebnissen in der Forschung bisher diskutiert worden sind, und gefragt werden, ob diese Ansätze auch für heutige Theologie wegweisend sein können und daher in dieser Arbeit genauer analysiert werden müssen.

#### 3.1 Maximos' Quellen: Schrift und Tradition

Welches waren Maximos' Quellen? Welche Bibelhermeneutik hat er verwendet (Abschnitt 3.1.1)? Und wie hat er die Kirchenvätertradition vor ihm in seiner eigenen Theologie übernommen und weiterentwickelt (Abschnitt 3.1.2)? Diese Fragen hat neuerdings besonders A. Kattan untersucht. Einige Ergebnisse seiner Arbeit<sup>88</sup> sollen in diesem Abschnitt 3.1 vorgestellt werden; seine Forschungen sind auch Grundlage der weiter unten<sup>89</sup> folgenden Darstellung

---

<sup>87</sup> Dabei beschränkt sich die Darstellung grundsätzlich auf diejenigen Forschungen, die mir für das Erreichen des Ziels dieser Arbeit (vgl. dazu Abschnitt 4) relevant erscheinen.

<sup>88</sup> Vgl. hierzu seine ausgezeichnete Monografie *Verleiblichung* und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor.

<sup>89</sup> Kapitel III, Abschnitt 3.1.

von Maximos' Leben und Werk. Weiterhin werden in diesem Abschnitt Forschungsergebnisse von P. Blowers, G. Bausenhardt, B. Gleede, Ph. Renczes, P. Sherwood, J.-Cl. Larchet, L. Thunberg und H. U. von Balthasar in Betracht gezogen.

### 3.1.1 (Neo-)chalkedonensische Schrifthermeneutik

Maximos' Theologie bliebe für uns unverständlich ohne eine Berücksichtigung seiner generellen Tendenz zur Allegorese, genauer: zu einem anagogischen, auf den spirituellen, nicht (allein) den historischen Schriftsinn zielenden Bibelverständnis. Diese Schrifthermeneutik des Bekenners ist insofern gerade heute<sup>90</sup> gut nachvollziehbar, als nach ihr, so Kattan, „das Wort der Heiligen Schrift unbegrenzt“ ist;<sup>91</sup> denn auch aus heutiger Sicht kann es niemals unhinterfragbare Schriftinterpretationen geben. Gottes Unendlichkeit und ihr Nachvollzug in den Bereichen von Geschichte („Zeit“) und („überzeitlicher“) Vernunft („Ewigkeit“) führen dazu, immer neue und – je nach der Situation des Lesers – immer andere Bedeutungen in der Schrift zu entdecken. Diese Bedeutungen sind dann nicht mehr oder weniger wahr, nur weil sie früher oder später gefunden wurden. Vielmehr sind in der Intention des unendlichen Gottes noch unzählige weitere Bedeutungen verborgen und animieren dazu, sie zu suchen und zu finden.

Der *Logos* verhüllt sich zwar nach der Auffassung Maximos' einerseits (in seiner Fleischwerdung) in den Buchstaben der Heiligen Schrift, welche in ihrer wörtlich-historischen Auslegung Christus in seiner Knechtsgestalt darstellen; andererseits *enthüllen* diese Buchstaben seine unendliche (sic! weil göttliche) Fülle, wenn sie in der geistgewirkten Interpretation des Lesers entschlüsselt werden (201): Christi Auferstehung symbolisiert so auch die potenziell unbegrenzte Polysemie (Vieldeutigkeit) der Bibel (238), die aber eine Aktualisierung der Botschaft für den Leser, besonders in seinen allegorischen Bedeutungen, allererst ermöglicht (242).

Maximos orientiert sich nach P. Blowers dabei allgemein in seiner Schriftinterpretation an der differenzierten Sicht Gregors von Nyssa (um 335/ 340 -

---

<sup>90</sup> Die Suche nach der Bedeutung der Schrift kann auch heute, auf der Grundlage der historischen Kritik, in einer der allegorischen Methode analogen, eigenständigen Weise erfolgen, etwa unter Berücksichtigung (tiefen-)psychologischer, strukturalistischer oder anderer exegetischer Methoden, wobei jeweils die spezifische Begrenzung all dieser Methoden in Betracht gezogen werden muss. Denn Sinn und Bedeutung eines Bibeltextes können mit Hilfe einer einzigen Methode nicht hinreichend bestimmt werden.

<sup>91</sup> Maximos gibt hierfür die Begründung, dass „Gott, der dieses Wort gesprochen hat, seinem Wesen nach unbegrenzt ist“: Maximos, *Quaestiones ad Thalassium*, CPG 7688, L, CChr.SG 7, 379, Zeilen 17-19, zitiert nach: Kattan, *Verleiblichung*, 237. Im Folgenden sind in Klammern Seitenzahlen aus diesem Buch angegeben.

nach 394),<sup>92</sup> für den die Worte der Schrift keinen Zugang zu Gottes verborgenem, inneren Wesen, wohl aber zu seinen Energien gewähren.<sup>93</sup>

Maximos' kreative, synthetische Bibelauslegung umgreift neben spirituellen und philosophischen etwa auch liturgietheologische Fragestellungen. Damit steht sie in der Tradition der alexandrinischen Theologie,<sup>94</sup> deren allegorische Auslegungsmethode ihre Wurzeln in der Auseinandersetzung jüdischer Autoren wie Philon von Alexandria<sup>95</sup> mit der hellenistischen Philosophie hatte. Diese Methode ermöglicht es Maximos, nicht nur die ausgefeilte Frömmigkeitstheorie der Wüstenväter (z.B. eines Euagrios Pontikos<sup>96</sup>), sondern auch christlich-philosophisches Denken zu integrieren, so wie es etwa in der apophatischen Theologie des Pseudo-Dionysios Areopagites<sup>97</sup> seinen Ausdruck gefunden hat: einer Theologie, die Gott nicht nur positiv (kataphatisch), sondern gerade auch negativ (apophatisch), durch überbietende Negation aller denkbaren Attribute, zu umschreiben (oder vielmehr: gerade eben nicht zu umschreiben) sucht.<sup>98</sup>

Hermeneutische Basis maximianischen Denkens ist die Christologie des chaldonensischen Konzils, die bei ihm – und dies ist offenbar seine originäre Leistung – zur Basis einer Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und Welt ganz allgemein wird: Beide, Gott und Welt, bleiben auch in der Theosis<sup>99</sup> immer „unvermischt“: Ihr jeweiliges Wesen, ihre ‚Natur‘, bleibt in der Einigung, die sie voneinander „ungetrennt“ sein lässt, erhalten.

---

<sup>92</sup> Vgl. hierzu Blowers, *Exegesis*, 185-192: „*Anagoge* and Multiple Meanings of Scripture in Maximus' Exegesis“. *Hervorhebung*: Blowers.

<sup>93</sup> Vgl. ebd., 187: „For Gregory, the words and names in scripture, while not allowing access to God in his inner essence, are nonetheless energies (ἐνέργειαι) or effects of his being that allow us a limited access to him [Anm. 19: „For a deeper discussion of Gregory's notion of conjecture (στοχασμός) in his exegesis of scripture, see the important study of Mariette Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique: Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (Paris: Études Augustiniennes, 1983), 52-55“].“ *Hervorhebung*: Blowers. Zu dieser gerade bei Maximos wichtigen Unterscheidung zwischen unserem Zugang zum Wesen Gottes und dem zu seinen Energien vgl. unten, Kapitel III, Abschnitte 2 und 4.2.

<sup>94</sup> Kattan, *Verleiblichung*, xxif.

<sup>95</sup> Ca. 15 v. Chr. - ca. 40 n. Chr.

<sup>96</sup> 345-399.

<sup>97</sup> Um 500.

<sup>98</sup> Beides, die Theologie der Wüstenväter (anhand von der des Johannes Klimakos) und die des Dionysios, hat 1923 Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum*, unübertroffen ins moderne, ja revolutionäre Bewusstsein geholt. Vgl. dazu aber die Kritikpunkte von Beierwaltes, *Platonismus*, 77, Anm. 101: Tatsächlich seien die Platoniker niemals intellektuell, übergescheit, alleswissend etc. gewesen; Dionysios' Theologie sei auch mitnichten christozentrisch.

<sup>99</sup> Siehe unten, Kapitel III, Abschnitt 2.

Schon Hans Urs von Balthasar<sup>100</sup> hat dies betont, etwa wenn er darauf hinweist, dass es, neben der Verwendung aristotelischer Logik, die Einsicht in die Unvermischtheit der beiden Naturen Christi war, welche es Maximus ermöglicht hat, so verschiedene Systeme wie das asketisch-weltabgewandte Ideal des Euagrios mit dem philosophisch-weltzugewandten Denken des Dionysios zu verbinden;<sup>101</sup> oder wenn er beschreibt, wie Maximus die Liturgie der Kirche als ein Mysterium der von Gott gewirkten und vom Menschen in der Gnade Gottes vollzogenen Verklärung und Vergöttlichung des gesamten Kosmos deuten kann.<sup>102</sup>

So ist gemäss der Darstellungen Blowers' die Inkarnation des *Logos* nach Maximus das Geheimnis<sup>103</sup> schlechthin, welches sowohl in der Natur, dem Kosmos, als auch in der Schrift verborgen ist, um sich dem Menschen, unter der Leitung des in Jesus Christus historisch Mensch gewordenen Wortes Gottes, mehr und mehr zu offenbaren bis hin zu seiner eschatologisch noch ausstehenden Vergöttlichung<sup>104</sup>.

Insofern sind bei Maximus Schriftauslegung und Christologie eng miteinander verbunden: Nur ein angemessenes Verständnis seiner vom Konzil von Chalcedon geprägten christologischen Konzepte ermöglicht einen ausreichenden Einblick in seine Deutung der Schrift.

Im Konzil von Chalkedon war definiert worden, „unser Herr Jesus Christus“ sei zu bekennen als „wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch“ und „zu erkennen in zwei Naturen unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt“<sup>105</sup>. Auch nach Maximus besteht Jesus Christus „in zwei Naturen“. Anders als das Konzil verwendet er jedoch zusätzlich auch die Formulierung Kyrills von Alexandria „aus zwei Naturen“, wenn er schreibt:

---

<sup>100</sup> Die Wiederentdeckung der Theologie Maximus' im Westen machte besonders seit 1941 grosse Fortschritte – mit dem Erscheinen des Werkes Hans Urs von Balthasars (1905-1988), *Kosmische Liturgie*: Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, Erstauflage 1941. Eingearbeitet wurden in die Auflage von 1961: *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Freiburg i. Br. 1941, und: *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, Scholastik XVI, 1 (1940), 16-38. Vgl. zur Maximus-Rezeption im 20. Jahrhundert unten, Abschnitt 3.2.

<sup>101</sup> Balthasar, *Liturgie*, <sup>1</sup>1941, 33.

<sup>102</sup> Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 321. Balthasar spricht dort davon, dass die Kirche nach Maximus „die Verklärung des gesamten Kosmos wirksam garantiert“; die Synaxe (die eucharistische Liturgie der Kirche) sei „wirksame Wandlung der Welt in verklärtes, vergottetes Dasein“.

<sup>103</sup> Griechisch: *μυστήριον*; vgl. dazu oben, Abschnitt 2.2; unten, Beginn von Kapitel VI.

<sup>104</sup> Blowers, *Exegesis*, 117-130.

<sup>105</sup> Viertes ökumenisches Konzil von Chalkedon (451), Glaubensentscheidung (Horos/Definitio fidei), zitiert in: Wohlmuth, COD <sup>3</sup>1973, 86 (griechisch: ebd., 85, Zeilen 16.19f.33f.: "τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ... θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς ... ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον").

„Ohne Furcht davor, des Vorwurfs der Blasphemie angeklagt zu werden, lässt uns nicht aufhören, Christus zu bekennen als *aus zwei Naturen*, nämlich aus Gottheit, wie geschrieben ist, und Menschheit [...].“<sup>106</sup>

Anders als im Konzil von Chalkedon, welches diese Formel Kyrills bewusst zu „in zwei Naturen“ abänderte,<sup>107</sup> weil sie ohne diese Änderung auch im Sinne des Eutyches verstanden werden konnte,<sup>108</sup> akzeptiert Maximus somit (offenbar in neo-chalkedonensischer Tradition<sup>109</sup>) beide Ausdrucksweisen; zusätzlich bezeichnet er Christus schlicht „als zwei Naturen“<sup>110</sup>; so lautet die Fortsetzung des obigen Zitats aus Epistula 12:

„[...] lässt uns nicht aufhören, Christus zu bekennen ... auch] als *in zwei Naturen*, nämlich in Gottheit und Menschheit; und *als zwei Naturen*, da wir glauben, dass er Gott und zugleich auch Mensch ist; denn wir erkennen, dass er nicht nur aus diesen, sondern auch diese ist; und nicht nur diese, sondern auch in diesen: nämlich ein Ganzes aus Teilen und ein Ganzes in Teilen und ein Ganzes durch die Teile.“<sup>111</sup>

So kann es in Christus nach Maximus keine „dritte, kosmische Natur“<sup>112</sup> geben, keine ‚dritte‘ Substanz neben der göttlichen und der menschlichen Natur. Ebensowenig ist es nach Maximus denkbar, dass in Christus göttliche und menschliche Natur (wie im Apollinarismus<sup>113</sup>) insofern gemischt sind, dass sie

---

<sup>106</sup> Maximus, Epistula 12, in: Epistulae xlv (CPG 7699), PG 91, 499D12-501A3: "μὴ ὑπαχθῆναι βλασφημίας ἐγκλήμασι φυλαττούμενοι, οὐ παύομεθα ὁμολογοῦντες τὸν Χριστὸν ἐκ δύο φύσεων, ὡς ἐκ θεότητος, καθὼς εἴρηται, καὶ ἀνθρωπότητος." Übersetzung und *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>107</sup> Vgl. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 756.758.762.

<sup>108</sup> Vgl. ebd., 732. Der Ausdruck „aus zwei Naturen“ war von Eutyches (378 - nach 454) so verstanden worden, dass nach der Menschwerdung die Unterscheidung zwischen Christi Gottheit und Menschheit aufgehoben war.

<sup>109</sup> Vgl. Thunberg, *Microcosm*, 46.

<sup>110</sup> Vgl. hierzu Bausenhardt, *Studien*, 170, *Anm.* 450. 454; Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 235. Zur traditionsgeschichtlichen Herkunft dieses Ausdrucks vgl. Benjamin Gleede, *Vermischt, ausgetauscht und kreuzweis zugesprochen*. Zur wechsellvollen Geschichte der Idiome Christi in der alten Kirche, in: Bayer/ Gleede, *Creator est Creatura* (Kapitel 2), 35-94, hier 87, *Anm.* 188: „Einen Vorläufer hat Maximus mit diesem Anliegen in Anastasios I. von Antiochien [†599], der in seiner dritten Rede festhält (ed. Sakkos, 51,31-35.52,6f.): ‚Christus ist also ... die Ousien selbst ...‘.“ (ebd., 87). ‚οὐσία‘ (Sein) war zur Zeit dieses Autors gleichbedeutend mit ‚φύσις‘ (Natur).

<sup>111</sup> Maximus, Epistula 12, in: Epistulae xlv (CPG 7699), PG 91, 501A3-9: "[οὐ παύομεθα ὁμολογοῦντες τὸν Χριστὸν ... καὶ] ἐν δύο φύσεσιν, ὡς ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι· καὶ δύο φύσεις, ὡς θεόν τε ὁμοῦ τὸν αὐτὸν ὄντα, καὶ ἄνθρωπον πιστεύοντες· ὅτι μὴ ἐκ τούτων μόνον, ἀλλὰ καὶ ταῦτα· οὐδὲ ταῦτα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῦτοις, ὡς ἐκ μερῶν ὅλον, καὶ ὅλον ἐν μέρσι, καὶ διὰ τῶν μερῶν ὅλον ὄντα γινώσκοντες." Übersetzung und *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>112</sup> Dazu vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 4.2.5.

<sup>113</sup> Nach Apollinarios von Laodikeia (um 315 - um 390) hatte Jesus keinen menschlichen, sondern einen göttlichen Geist (νοῦς) und bestand insofern teilweise aus Elementen göttlicher und teilweise aus solchen menschlicher Natur.

sich gegenseitig teilweise ergänzen.<sup>114</sup> So schreibt Maximos, durch die Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen entstehe nicht „etwas Mittleres“<sup>115</sup> und kein „Bastard“<sup>116</sup>. Ebenso sind auch die den Naturen zugehörigen Energien nicht ein Zwischending<sup>117</sup> (eine einheitliche „theandrische Energie“), sondern zweierlei, nämlich göttliche und menschliche Energien.<sup>118</sup>

Wenn Maximos schreiben kann, Christus sei „nichts anderes als seine Naturen“<sup>119</sup>, so ist hiermit freilich vorausgesetzt, dass diese Naturen, wie es das Konzil von Chalkedon sagt, in einer einzigen Person und Hypostase miteinander verbunden sind: „... unter Wahrung ... der Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen und im Zusammenkommen zu einer Person und einer Hypostase“.<sup>120</sup>

Nach Guido Bausenhardt begreift Maximos diese „Hypostase Christi als Subjekt- und Selbstsein seiner Naturen“.<sup>121</sup> Dies bedeutet nun aber gerade nicht, dass die Person Jesu Christi nach dem Bekenner lediglich eine Addition von Gottheit und Menschheit darstellt; insofern ist es missverständlich, wenn Bausenhardt schreibt: „Die ὑπόστασις ist ihre Naturen“<sup>122</sup>. Vielmehr besteht die

<sup>114</sup> Vgl. zum Folgenden auch Bausenhardt, *Studien*, 170, *Anm.* 452.453.

<sup>115</sup> Maximos, *Ambigua ad Thomam* (CPG 7705-1), 5 (PG 91,1056D8-10): "Οὐκ ἔστι γὰρ τι μέσον ἐπὶ Χριστοῦ, τῇ τῶν ἁκρῶν ἀποφάσει καταφασκόμενον." Vgl. die Übersetzung von Louth (in: *Maximus*, 177): „For Christ is not some intermediate being, affirmed by the negation of the extremities“ – Christus ist nicht etwas Mittleres, das durch Aufhebung der beiden entgegengesetzten Naturen entsteht.

<sup>116</sup> Maximos, *Opuscula theologica et polemica* (CPG 7697) IX (PG 91,121A10-13): Christus ist „nicht bekannt als etwas anderes [, das] aus den Dingen [zusammengesetzt ist], aus denen, in denen und als die er besteht“ ("ὥς οὐκ ἄλλο τι παρὰ τῶν ἐξ ὧν, ἐν οἷς τε καὶ ἅπερ ἐστὶ γνωριζόμενος"): „als eine Art Bastard und Mittelding, oder auch als etwas zusammengestelltes Drittes, nach dem Beispiel der Maultiere“ ("οἷόν τι νόθον καὶ μεταίχμιον, ἥγουν τρίτον ἀποτέλεσμα, κατὰ τὴν τῶν ἡμιόνων παράδειξιν").

<sup>117</sup> Maximos, *Disputatio cum Pyrrho* (CPG 7698), PG 91, 348A. Hier bezieht sich Maximos auf die Wirkkräfte Christi. Würden diese weggenommen, dann würde „nichts Mittleres“ verbleiben; vgl. die Übersetzung von Bausenhardt, *Studien*, 231.

<sup>118</sup> In ähnlicher Weise wird zu erwarten sein, dass nach Maximos auch in der eschatologischen Einheit zwischen Gott und der Welt nicht ein „Drittes“ entstehen wird, das weder Gott noch Schöpfung ist, noch etwas Neues, das aus beidem irgendwie gemischt wäre, sondern einfach ‚Gott und Welt – ungetrennt‘, also, wie die Naturen in Christus, einerseits ‚unvermischt‘, jedoch andererseits personal in der Liebe Christi, der den gesamten Kosmos umfasst, sowie durch einen gegenseitigen Austausch der Eigenschaften (Idiomenkommunikation) miteinander verbunden.

<sup>119</sup> "οὐδὲν ἕτερόν ἐστι ὁ Χριστός παρὰ τὰς αὐτοῦ φύσεις, ἐξ ὧν καὶ ἐν αἷς ὑπάρχει": Maximos, *Disputatio cum Pyrrho* (CPG 7698), PG 91, 289B, übersetzt in: Bausenhardt, *Studien*, 197; vgl. ebd., 170, *Anm.* 456.

<sup>120</sup> "σφωζομένης δὲ ... τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης": COD<sup>3</sup>1973, 85, Zeilen 37–40. Übersetzung von Wohlmuth: ebd., 86.

<sup>121</sup> Bausenhardt, *Studien*, 168, Titel des Abschnitts 3.4.1.

<sup>122</sup> Bausenhardt, *Studien*, 171.

Hypostase Christi in einem freien und kommunikativen Umgang mit diesen ihren beiden Naturen, so wie es Bausenhart selbst beschreibt: „Die Hypostase bestimmt die Naturen in ihrem Vollzug, der als menschlicher wie göttlicher immer nach der ratio der Hypostase geschieht“<sup>123</sup>.

Nach Maximus bestimmt tatsächlich die *Person* (die Hypostase) Christi seine Seinsweise (seinen τρόπος ὑπόρξεως), nach Balthasar: das „Wie der Verwirklichung“<sup>124</sup> seiner Naturen, nämlich etwa die Inkarnation des Logos und die Auferstehung des Fleisches; beide Naturen behalten jedoch stets ihr jeweils eigenes Wesensprinzip (λόγος φύσεως). Insofern wäre es der Ausdrucksweise Maximus' angemessener, von der „Verhaltensweise“ (τρόπος) und nicht von der „ratio“ (lateinisch für: λόγος) der Hypostase zu sprechen.

Wenn nun also Bausenhart behauptet, die Person (Hypostase) Christi sei nichts als das „leere Subjekt“ seiner beiden Naturen, so ist die Hypostase insofern „leer“, als dass sie neben den beiden Naturen keine weitere besitzt:

„Frei von naturhaften, quidditativen Bestimmungen ist die ὑπόστασις ontologisch reines, leeres Subjekt, das ‚Selbst‘ der Naturen, in dem Gottsein und Menschsein unvermischt vermittelt sind, ihr einmaliges Für-sich-selbst-Sein.“<sup>125</sup>

Wenn also auch die Hypostase Christi nicht weiter als durch die beiden ihr zugehörigen Naturen in ihrem „Was-Sein“ beschreibbar ist, so ist sie es doch, die das personale Subjekt, die Seinsweise des Sohnes Gottes, beschreibt: sein „Wer-Sein“, das in der Erfüllung der Sendung Gottes des Vaters zum Ausdruck kommt. So schreibt Bausenhart:

„Die Hypostase Christi markiert kein ‚Individuum‘, keinen Einzelfall unter anderen derselben Gattung. Ihre absolute Einmaligkeit ist darin begründet, daß sie die der zweiten göttlichen Person ist. Das den Sohn als Sohn – im ‚Wer-Sein‘ – konstituierende und damit seine Gottheit und Menschheit als ‚Was-Sein‘ bestimmende Moment ist also die Zeugung und Sendung des Vaters.“<sup>126</sup>

Es gibt nach Maximus keine Gattung oder Art, denen Christus zugehörig ist, ausser denen der Göttlichkeit und der Menschlichkeit. Dabei sind beide Naturen derart unvergleichlich, dass es nach Maximus keine (dritte) *Substanz*<sup>127</sup> geben kann, welche Gott und die Welt, die in Christus *personal* geeint sind, gleichermassen beschreiben würde.

---

<sup>123</sup> Ebd.

<sup>124</sup> Vgl. von Balthasar, *Liturgie*, 1961, 224: „Handeln und Verwirklichen ist Sache der Natur; erst im Wie der Verwirklichung tritt das Hypostatische heraus“.

<sup>125</sup> Bausenhart, *Studien*, 171.

<sup>126</sup> Ebd. – Vgl. dort auch die *Anm.* 464: „In Amb.Io.26 spricht Maximus, Gregor von Nazianz zitierend, davon, dass der Name ‚Vater‘ nicht das Wesen bezeichnet, auch nicht das Wirken, sondern die Relation, nämlich wie der Vater zum Sohn und der Sohn zum Vater stehe [...]. Gleiches darf vom Namen ‚Sohn‘ gelten.“

<sup>127</sup> Nicht einmal das Sein: siehe unten, Kapitel III, Abschnitt 3.3.



Die einende Verbindung der voneinander unterschiedenen Naturen in Christus prägt also Maximos' Ausführungen über die Liturgie, die Ethik und die Ontologie, aber auch sein Verständnis der Schrift: Auch und nicht zuletzt in dieser sei der *Logos*, so Maximos, endlich geworden, ohne seine unendliche göttliche Natur aufzugeben, so dass Schriftauslegung in der Theologie von Maximos, wie Kattan formuliert, „zu einem synergischen Prozeß mit dem göttlichen *Logos*, dem Heiligen Geist und dem Menschen als Hauptakteuren“ wird.<sup>128</sup>

Auch die Erlösung ist synergetisch konzipiert, indem gerade die freie Entscheidung des Menschen für das Gute (also für Gott) nach Maximos sowohl Gottes Werk (durch Schöpfung vor und Wiederaufrichtung des Menschen nach dem Fall) als auch das Werk des sich auf der Basis dieser Gnade frei für Gottes Wirkung (Energien) öffnenden Menschen ist.<sup>129</sup> Maximos verwendet das Wort „συνεργία“ zwar nur selten – etwa dann, wenn er den Aufstieg der Seele durch alle Tugenden mit Hilfe der für uns geschaffenen Weisheit beschreibt: bei diesem Aufstieg werde, schreibt er nämlich, „mit Gottes Hilfe – συνεργία θεοῦ – keine einzige übergangen“<sup>130</sup>; doch ist er offenbar<sup>131</sup> der erste, der das ursprünglich auf die drei Personen der Trinität bezogene Substantiv ‚Perichorese‘ (περιχώρησις)<sup>132</sup> zur Beschreibung der Beziehung der beiden Naturen Christi verwendet hat<sup>133</sup>; deren Zusammenwirken wiederum wird

<sup>128</sup> Kattan, *Verleiblichung*, lxiv.

<sup>129</sup> Schon die Teilhabe am Dasein Gottes, das Geschaffensein, ist nach Maximos eine Gnade, denn wir selber haben dazu (wie auch zur Vergöttlichung; siehe unten, Kapitel III, Abschnitt 3.2.2) nichts Eigenes beitragen können.

<sup>130</sup> *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) LIV (CChr.SG 7, 463, Zeile 352): gegen Renczes, der (in: *Agir*, 353, *Anm.* 3) schreibt, dieses Wort sei in den Werken Maximos, anders als etwa bei Gregor von Nyssa, abwesend.

<sup>131</sup> Renczes, *Agir*, 341, *Anm.* 1, verweist für seine Behauptung auf Prestige, *God*, 291: „The noun ‚perichoresis‘ itself does not seem to occur at all until Maximus Confessor“. Tatsächlich listet Lampe (*A Patristic Greek Lexicon*, s.v. περιχώρησις, 1077f.) für die christologische (B) und trinitarische Verwendung dieses Wortes (C) ausser Maximos nur Schriften des Johannes von Damaskus auf und eine Kyrill von Alexandria zugeschriebene Schrift „De Trinitate“ aus dem 7. Jahrhundert, die teilweise textidentisch ist mit Johannes von Damaskus' „De fide orthodoxa“. In einer allgemeinen Bedeutung (A: „recurrence“; periodische Wiederkehr) verwendet den Begriff vor Maximos Gregor von Agrigent (ca. 524-564); Maximos selbst spricht auch von einer „Einwohnung des Geglaubten“ bzw. einer „Rückkehr dessen, was [zu Beginn, d.h. vor dem Fall] geglaubt worden ist“ (περιχώρησις τοῦ πεπιστευμένου), in: *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) LIX, CChr.SG 22, 53, Zeile 126.

<sup>132</sup> Zur ‚Perichoresis‘ siehe Beierwaltes, *Platonismus*, 59: „Die gegenseitige Durchdringung der Drei, das Relationsgeflecht der je eigentümlichen göttlichen (personal gedachten) Hypostaseis hat Dionysios in die Formel zu fassen versucht: ‚Geeint durch Unterscheidung und durch Einung unterschieden‘ – ἡνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἐνώσει διακεκριμένα [*Anm.* 26: „DN II 4; 127, 7“, also Pseudo-Dionysios Areopagites, *Div. Nom.*]“.“

<sup>133</sup> Etwa in *Disputatio cum Pyrrho* (CPG 7698), PG 91, 345D (τῷ ἀπορρήτῳ τρόπῳ τῆς εἰς ἀλλήλας τῶν Χριστοῦ φύσεων περιχωρήσεως προσφόρως), übersetzt in: Bausenhardt, *Studien*, 231: (es gibt in Christus nicht eine einzige Wirkkraft, sondern eine neue und

bei Maximós als Modell und Motivation für das Zusammenwirken Gottes mit dem Menschen dargestellt. Ob diese Synergie auf eine der von Werner Thiede<sup>134</sup> kritisch betrachteten Formen *spiritueller Autonomie* hindeutet, kann gefragt werden; diese Frage soll weiter unten<sup>135</sup> beantwortet werden.

Maximos' Bibelhermeneutik verbindet somit in der Schriftauslegung göttliches und menschliches Handeln. Beide Partner im Auslegungsprozess bringen ihre jeweils eigenen Naturen „unvermischt“ miteinander ein: der Mensch seine historische und systematische (kritische) Vernunft; und Gott seine spirituelle Leitung im Prozess der Auslegung. Auf diese Weise ist die maximianische Hermeneutik, gerade weil sie auf der – chalkedonensisch verstandenen – Zusammenarbeit von Gott und Mensch beruht, offen auch für heutige Formen der Vernunftanwendung, ohne spirituelle Einsichten dadurch zu beeinträchtigen oder in irgendeiner Weise auszuschliessen.

### 3.1.2 Christozentrischer Umgang mit der Tradition

Maximos selbst hat offenbar eine ganz bestimmte Auswahl aus den ihm vorliegenden Theologien getroffen: So kommentierte er mit Vorliebe die Schriften „des Theologen“ Gregor von Nazianz (um 329 - 390)<sup>136</sup>, bezog sich aber auch auf andere kappadozische Theologen wie Gregor von Nyssa. Die Schriften von dessen Lehrer Origenes (185 - um 254) kannte er gut, obwohl er ihn selber kaum einmal erwähnt; mit den Origenisten, die die Theologie des Origenes für die Pflege ihrer Spiritualität verwendeten, hat er sich, wie Polycarp Sherwood O.S.B. 1955 gezeigt hat<sup>137</sup>, dagegen eingehend auseinandergesetzt. Ebenso kannte er, wie aus den Ausführungen Balthasars hervorgeht, die Schriften des Klemens von Alexandria und des Leontios von Byzanz; eingehend hat er sich offenbar auch mit der jüdisch-hellenistischen Philosophie eines Philon von Alexandria auseinandergesetzt.<sup>138</sup> Die Theologie Kyrills von Alexandria schliesslich wurde gerade zur Zeit Maximós' besonders kontrovers diskutiert, denn gerade die Verfechter der „einen inkarnierten Natur Gottes des

---

unaussprechliche Art und Weise der Erscheinung der natürlichen Wirkkräfte Christi,) „entsprechend der unaussprechlichen Art und Weise der gegenseitigen Perichorese der Naturen Christi“.

<sup>134</sup> Thiede, *Christus*.

<sup>135</sup> Vgl. unten, Abschnitt 4.3; Kapitel X, Abschnitt 3.2.

<sup>136</sup> So in den *Ambigua*, einem Kommentar zu schwierig zu deutenden Texten Gregors (ambiguus, lat. = zweideutig, dunkel). Das *Ambiguorum Liber* besteht nach neueren Forschungen aus zwei Teilen: den *Ambigua ad Thomam*, Corpus Christianorum Series Graeca (CChr.SG), Turnhout (Brepols), 2002, Band 48, Text griechisch, mit englischem Kommentar, und den *Ambigua ad Iohannem*; als kritische Textausgabe liegt hiervon bisher nur die 1988 als CChr.SG 18 erschienenen lateinische Übersetzung des Textes durch Johannes Scotus Eriugena vor: vgl. die *Einleitung* von Ed. Jeaneau in CChr.SG 18, ix-xiii.

<sup>137</sup> Sherwood, *Ambigua*.

<sup>138</sup> Balthasar, *Liturgie*. Zu Klemens, Leontios und Philon vgl. ebd. das Register (<sup>2</sup>1961, 682f.).

Logos“ (Miaphysiten<sup>139</sup>) beriefen sich auf ihn (so Thunberg<sup>140</sup>). Maximos ist sich dessen bewusst gewesen und interpretierte Kyrill einerseits neo-chalkedonensisch im Sinne des Zweiten Konzils von Konstantinopel (des fünften ökumenischen Konzils von 553), andererseits gemäss seinem eigenen Chalkedon-Verständnis (vgl. oben, Abschnitt 3.1.1)<sup>141</sup>.

Dagegen übergeht er in seinen Werken ganz offensichtlich westliche Theologen wie Aurelius Augustinus<sup>142</sup>, obwohl die Gnade Gottes bei ihm stets als soteriologisch entscheidend betont wird: Sie besteht nach ihm, wie J.-Cl. Larchet gezeigt hat<sup>143</sup>, zunächst vor allem in der Teilhabe an Gottes Dasein in der Schöpfung und an seinem Immerdasein in der Auferstehung; dann kommt diese Gnade aber auch zum Ausdruck, wenn der durch Christus erlöste Mensch seine ihm als Gottes Ebenbild (εἰκὼν) ganz natürlich angehörige Güte wieder aktualisiert und damit seine Ähnlichkeit (ὁμοίωσις) mit Gott realisiert<sup>144</sup>; insofern beruht auch die Freiheit des Menschen auf Gottes Gnade. Denn obwohl sie im Fall verloren ging<sup>145</sup>, kann sie nun, nach Christi Kreuzestod und die hierdurch geschenkte Vergebung, durch die Kraft der Auferstehung Christi wieder hergestellt werden. Dies wird nun hoffentlich nicht erst nach dem Tod des Menschen der Fall sein, sondern schon jetzt zumindest bei denen, die zum Glauben gekommen sind – und zwar in der Masse, in der sie dazu gekommen sind<sup>146</sup>.

Im Übrigen bezieht Maximos, wie schon erwähnt, spätere Theologen wie Pseudo-Dionysios Areopagita und Euagrios Pontikos in seine Ausführungen

---

<sup>139</sup> „Monophysiten“ wurden die Vertreter der „einen Natur“ (μία φύσις) Christi nur von ihren chalzedonensischen Gegnern genannt; vgl. van Loon, *Christology*, 17, Anm. 12.

<sup>140</sup> Vgl. *Microcosm*, 41f. 43f. 44-49.

<sup>141</sup> Ebd., 50.

<sup>142</sup> Vgl. dazu Kattan, *Verleiblichung*, 92-94, Anm. 67 und 80: Maximos müsse Augustinus gekannt haben, denn dessen Schriften seien in den Akten der von Maximos in bedeutender Weise mitgeprägten Lateransynode (vgl. dazu unten, Kapitel III, Abschnitt 1) zitiert worden. Dagegen erwähne Maximos „in seinen *offiziellen* Schriften den Autor der Confessiones nie unter seinen Quellen“ (*Hervorhebung*: Kattan). Auch unterscheide sich seine Lehre von der augustinischen Theorie der Erbsünde insofern, als Maximos dem Einzelnen nicht jene Tendenz zur Sünde vorwerfe, der nach ihm wie nach Augustinus jedermann (wie nach Maximos auch Christus selbst; dieser allerdings freiwillig, durch seine Inkarnation) unterworfen ist.

<sup>143</sup> J.-Cl. Larchet, *Introduction* zu *Ambigua* (französische Übersetzung), Paris 1995, 35-39. Vgl. unten, Kapitel III, Abschnitt 3.2.2.

<sup>144</sup> Vgl. ebd., 33-35; 34: „l'image relève du *logos* de ... (la) nature (de l'homme), la ressemblance relève de son genre de vie, autrement dit du mode (*tropos*) de son existence.“ Vgl. dazu Gen 1,26 LXX, *Septuaginta*, Band 1, Seite 2: „καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν“ – „Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich.“ *Zürcher Bibel*, 7.

<sup>145</sup> Vgl. Larchet, ebd., 29.44-48.

<sup>146</sup> In der Zukunft hoffentlich dann auch bei allen anderen, ggf. allerdings erst nach ihrem Tod: hierzu siehe unten Kapitel IX, Abschnitt 5.6.

mit ein. Dabei wurde im vergangenen Jahrhundert die Art und Weise der Übernahme ihrer Gedanken verschieden beurteilt: Schliesslich ist es Balthasar zu verdanken, dass das Urteil Irénée Hausherr, Maximus habe „praktisch Pseudo-Dionys und den Pontiker aufeinandergelegt“<sup>147</sup>, also lediglich kompiliert, allgemein revidiert worden ist im Sinne einer Anerkennung der Leistung Maximus' als einer kreativen Synthese mit eigener Weiterentwicklung ihm vorliegender Gedanken<sup>148</sup>.

Im Vergleich zur Theologie des Dionysios ist die von Maximus nicht nur stärker ethisch im Sinne eines Kampfes gegen das Böse<sup>149</sup>, sondern auch sehr viel stärker christozentrisch ausgerichtet. Darauf weist Assaad E. Kattan hin<sup>150</sup>, wenn er zeigt, wie es beim Ersteren Gott ist, der „Anfang und Ursache“<sup>151</sup> genannt wird, beim Letzteren dagegen Christus; oder wie Kol 1,17<sup>152</sup> von Dionysios<sup>153</sup> auf Gott bezogen wird,<sup>154</sup> der im Kolosserbrief unmittelbar vorausgehende Vers 1,16 dagegen<sup>155</sup> bei Maximus,<sup>156</sup> wie im Original, auf Christus.

Bei Maximus erfüllt, so formuliert Lars Thunberg, Jesus Christus in seiner Person (Hypostase) die Rolle eines Vermittlers<sup>157</sup> zwischen Gott und der Welt; die Schöpfung wird dabei verstanden als Makrokosmos und der Mensch als Mikrokosmos. Für beide, Makro- wie Mikro-Kosmos, ist ein Zugang zu Gott nur möglich durch den *Logos*. In beiden ‚Welten‘ nämlich ist dieses Gotteswort nach Maximus zu finden, so die Analyse von Paul M. Blowers: Einer-

<sup>147</sup> In: *Ignorance infinie*, OCP 2 (1936), 351-362; 361, zitiert nach: Kattan, *Verleiblichung*, Seite 1, Anm. 181.

<sup>148</sup> Vgl. Balthasar, *Liturgie*, 21961, 12.

<sup>149</sup> Nach Christlieb, *Leben und Lehre*, 110, wird „dem ganzen System des Dionys von Max. das Princip [sic] der Freiheit einverleibt ... . Durch diesen ethischen Trieb“ ... zeige seine Mystik „einen Fortschritt besonders darin, dass sie durch ein ethisches Maas [sic] einen Haltepunkt zu gewinnen sucht gegen das areopagitische Versinken in dem Abgrund Gottes.“ Das Böse ist auch nach Maximus wie nach Dionysios letztlich nichts Substanzielles, jedoch als falsche Bewegung wirkmächtig; vgl. unten, Kapitel III, Abschnitt 2.3.

<sup>150</sup> *Verleiblichung*, 59, Anm. 332f.

<sup>151</sup> "ἀρχή καὶ αἰτία".

<sup>152</sup> „Er ist vor allem, und alles hat in ihm seinen Bestand“: *Zürcher Bibel*, 322.

<sup>153</sup> *Div. Nom.* (820A), Seite 183, Zeilen 15f.

<sup>154</sup> Subjekt ist in diesem Satz ὁ πρόων (ebd., Zeile 13: "τοῦ προόντος"), der „ehavor Seiende“: *Namen Gottes* (820,1A), 70, Zeile 2; das heisst, nach dem Kontext, immer noch "ὁ θεός" aus Abschnitt 4: *Div. Nom.* (820A), Seite 183, Zeile 4. Von Christus ist hier nicht explizit die Rede, nur vom „Seienden“ als einem Namen Gottes.

<sup>155</sup> „In ihm wurde alles geschaffen...; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen“: *Zürcher Bibel*, 322.

<sup>156</sup> *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Abschnitt vor 123b; der wichtigste Codex, 39 Gudianus Graecus, liegt in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel; die neueste gedruckte Ausgabe des griechischen Textes findet sich immer noch in PG 91 (hier 1077C-1080A). Die im Folgenden jeweils angegebenen Seitenzahlen des Codex (z.B. 123a = Seite 123, obere Hälfte; 123b = Seite 123, untere Hälfte) finden sich dort jeweils am Ende der betreffenden Halbseite.

<sup>157</sup> Thunberg, *Microcosm*, Titel: „Microcosm and Mediator“.

seits erhält der Mensch durch Betrachtung der Natur und der Schrift einen „objektiven“ Zugang zum *Logos*, der sich in beiden (in den *logoi*, den Schöpfungs- wie auch den Schriftworten<sup>158</sup>) verbirgt<sup>159</sup>; andererseits findet er den *Logos* „subjektiv“ in sich selbst, in seinem eigenen spirituellen Leben<sup>160</sup>.

Ob Maximos in seiner Konzeption des *Logos* und der *logoi* von der kabbalistischen Vorstellung der Sephirot beeinflusst wurde, die ja ebenfalls göttliche Buchstaben (bzw. die Ziffern von 1 bis 10) darstellen, mit deren Hilfe Gott seine Schöpfungsworte gesprochen habe, wird in der Sekundärliteratur meines Wissens nicht erwähnt; im Rahmen dieser Arbeit würde aber eine derartige vergleichende Analyse zu weit führen. Sie legt sich jedoch aufgrund weiterer Parallelen<sup>161</sup> nahe.

### 3.2 Maximos-Rezeption

Wenn die Wirkung maximianischer Theologie auf seine Nachfolger reflektiert wird, ergeben sich Traditionslinien, die bis in die Gegenwart führen und die eine bleibende Aktualität seiner Antworten auf die in Abschnitt 2.4 formulierten *Fragen (1) bis (3)* dokumentieren: Diese Linien führen einerseits über die Maximos-Rezeption im Osten von Gregor Palamas bis hin zu den russischen Sophiologen<sup>162</sup>; andererseits bildete im Westen der Maximos-Übersetzer Johannes Scotus Eriugena<sup>163</sup> die Brücke, auf der die von der Mystik des Neuplatonismus und der mystischen Theologie Pseudo-Dionysios' Areopagitas beeinflusste Theologie von Maximos ins Abendland herüberwirkte<sup>164</sup>. Unter anderem durch seine Maximos-Übersetzungen hat Eriugena offenbar der

---

<sup>158</sup> In dieser Arbeit werden die *logoi* klein geschrieben, um sie vom *Logos*, dem Wort Gottes selber, zu unterscheiden, in dem sie bestehen.

<sup>159</sup> Blowers, *Exegesis*, 100f. („The Objective and Macrocosmic Dimensions of the *Dia-basis*: Access to the Logos-Christ through Creation and Scripture“); 107: „natural λόγοι (,principles‘)“ einerseits, „λόγοι (,words‘ and ,meanings‘) of scripture“ andererseits. Vgl. hierzu unten, Kapitel III, Abschnitt 1.2.

<sup>160</sup> Blowers, *Exegesis*, 131 („The Subjective and Microcosmic Dimensions of the *Dia-basis*: The Integration of the Spiritual Life“). Dieses innere, spirituelle Leben umfasst Praxis, Kontemplation und Theologie (ebd., 133). Vgl. hierzu unten, Kapitel VI, Abschnitt 3.

<sup>161</sup> Z.B. die Vorstellung eines parallel gestalteten Makro- und Mikrokosmos; zur Kabbala vgl. unten, Kapitel X, Abschnitte 1.1; 2.1.1; 2.2.2; 4.

<sup>162</sup> Wladimir Sergejewitsch Solowjew (1853-1900) und Sergei Nikolajewitsch Bulgakow (1871-1944). Zu Bulgakov vgl. die Schriften von Vladimir Nikolajewitsch Lossky (1903-1958).

<sup>163</sup> Zu dessen „origenistischer“ Lehre einer vollständigen Apokatastasis vgl. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 353: Tod und Böses werden im Eschaton aufgelöst; vgl. auch Christlieb, *Leben und Lehre* (dazu siehe die folgende Anm.).

<sup>164</sup> Dies hat schon Theodor Christlieb angemerkt (ebd., 451). Eriugena nahm nach Christlieb allerdings „nur die speculative Seite der Lehre des Maximus an“ (ebd., 450), nicht aber seine starke Betonung der Ethik (vgl. unten, Kapitel VI, Abschnitt 4).

westlichen Theologie eine „Rückbindung“ an die philosophische Tradition des Platonismus verschafft, wie es vor ihm nur Augustinus gelungen war.<sup>165</sup>

Der Maximus-Übersetzer Eriugena wurde in der deutschen Romantik „wiederentdeckt“<sup>166</sup>. Angesichts der Übersetzung der *Ambigua* des Maximus ins Lateinische durch Eriugena sollte die Wirkung seiner Gedanken auf die Theologie der ihm nachfolgenden Jahrhunderte nicht unterschätzt werden. Tatsächlich sind wohl (in Verbindung mit der bedeutenden Nachwirkung von Pseudo-Dionysios Areopagites im Mittelalter) die Werke der deutschen Mystiker Meister Eckhart (dessen Theologie wiederum Nikolaus von Kues hoch schätzte) und Johannes Tauler ohne die Vorarbeiten Maximus' genauso wenig denkbar wie die der englischen Mystikerin Juliane von Norwichs, deren berühmter Ausspruch „All shall be well, and all manner of things shall be well“<sup>167</sup> auf eine Lehre kosmischer Erlösung hindeutet.

Von der deutschen Mystik führen weitere Traditionslinien zum württembergischen Pietismus etwa Friedrich Christoph Oetingers, der seinerseits auch stark durch die kabbalistisch inspirierte Prophetie Jakob Böhmes beeinflusst war<sup>168</sup>, sowie zum Deutschen Idealismus<sup>169</sup> bis hin zur Theosophie – und damit auch zu heutigen spirituellen und religionstheologischen Fragen – und schliesslich auch zur Anthroposophie und die heutige „grüne“/ ökologische Bewegung. Torstein Tollefsen nennt als mögliche Aktualisierungen der Theologie Maximus' die Begründung christlichen Handelns in Fragen der Menschenrechte

---

<sup>165</sup> Beierwaltes, *Eriugena*, 119: Eriugena habe „durch seine Übersetzungen aus Gregor von Nyssa und Maximus Confessor, insbesondere aber durch die [...] Übersetzung und Kommentierung der Werke des Ps.-Dionysius Areopagita, sowie durch die produktiv umformende Rezeption der dionysischen Theologie in seinem Hauptwerk ‚Periphyseon‘ die sachliche Rückbindung der westlichen Theologie an die philosophische Tradition implizit in einem Maße geleistet wie vor ihm nur Augustinus.“ Zugleich sei er „effektives Element einer in sich hochdifferenzierten Wirkungsgeschichte [...] platonischer Theologie“ gewesen – und diese reicht nach Beierwaltes unter anderem von dem Platonismus von Chartres zur mystischen Theologie der Viktoriner und weiter zu Nikolaus von Kues und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

<sup>166</sup> Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 391f.: „Die Begeisterung, mit der Eriugenas Wiederentdeckung in der deutschen Romantik gefeiert wurde, ist vor allem durch die subkutane Wirkungsgeschichte Eriugenas und des Dionysius Areopagites erklärbar.“ Franz von Baader, der sich besonders stark auf Meister Eckhart bezog, schätzte ebenfalls Eriugena; zu Baader siehe Kapitel X, Abschnitte 1.1 und 2.1.1.

<sup>167</sup> Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, translated into modern English by Clifton Wolters, chapter 27 („Sin“), 35 (zitiert aus der Handschrift); vgl. ebd., 104: „It is going to be all right; everything is going to be all right“.

<sup>168</sup> Vgl. Kapitel X, Abschnitt 1.1.

<sup>169</sup> Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 392: „Die Traditionen von negativer Theologie und christlichem Platonismus kommen in der Romantik – auch das eine neuplatonische Figur – eigentlich nach ihrer Trennung wieder zu sich selbst. Sie werden – zu Recht – auch als Vorgeschichte des Idealismus gelesen.“

und der ökologischen Ethik.<sup>170</sup>

Im Anhang eines 1993 von Aidan Nichols veröffentlichten Forschungsberichtes<sup>171</sup> wird die Geschichte der „Wiederentdeckung von Maximus“ beschrieben<sup>172</sup>: Nach der Herausgabe der meisten seiner Werke durch den Dominikaner Francois Combefis im Jahr 1675 war es das Jahr 1857, in dem einerseits (unter anderem) der bis dahin noch nicht gedruckte Text der (beiden) *Ambigua* (CPG 7705) durch Francis Oehler in Halle herausgegeben wurde. Andererseits veröffentlichte Karl Josef Hefele 1857 in der Tübinger *Theologischen Quartalschrift* einen ersten Forschungsbericht, der sich auf die Frage des Dyotheletismus bezog: „Sophronius und Maximus über die zwei Willen in Christus“<sup>173</sup>. Zwei Jahre später, 1859, nahm der später alt-katholische Münchener Theologieprofessor Johannes Nepomuk Huber (1830-1879) „viele spätere Forschungsergebnisse vorweg“ (Nichols)<sup>174</sup>.

Maximos' Theologie fand dann in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch stärkere Beachtung in der römisch-katholischen Patristik, nachdem Hans

---

<sup>170</sup> Tollefsen, *Cosmology*, 228f. Vgl. auch Ders., *Mystery*, 258: „To care for our fellow men, for animals, trees, springs, and so on is to move in the direction of the blessed life“, schreibt er in Bezug auf das Leben gemäß dem eigenen *logos* nach Maximus, *Ambigua ad Ioannem* (CPG 7705), 10 (PG 91, 1164C-D) und 41 (PG 91, 1308C).

<sup>171</sup> Nichols, *Gospel*. Er enthält Zusammenfassungen von Arbeiten der folgenden Autoren: Vittorio Croce (*Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di San Massimo il Confessore*, Milano 1974, zit. nach Nichols, *Gospel*, 258), Pierre Piret (*Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983, zit. nach Nichols, *Gospel*, 258), Michel van Esbroeck (*Maxime le Confesseur, Vie de la Vierge*, ed. par M.-J. van Esbroeck S.J., Louvain 1986 = CSCO 478, *Scriptores Iberici* 21; ders., *Vie de la Vierge*, traduite par M.-J. van Esbroeck, Louvain 1986 = CSCO 479, *Scriptores Iberici* 22, zitiert nach Nichols, *Gospel*, 112f.), Lars Thunberg (*Microcosm*), Alain Riou (*Monde*) und Juan-Miguel Garrigues (*Maxime le Confesseur. La Charité, avenir divin de l'homme*, Paris 1976, zit. nach Nichols, *Gospel*, 197). Die theologische Methode Maximos' (Kapitel 2), Trinität und Christologie (Kapitel 3), Mariologie (Kapitel 4), Kosmologie, Ekklesiologie (Kapitel 5), Anthropologie (Kapitel 6) und Soteriologie (Kapitel 7) sind die Themen, unter denen Nichols, nach einer Einleitung über Leben und Werk (Kapitel 1), die Theologie des Bekenners unterteilt.

<sup>172</sup> Nichols, *Gospel*, 221-252, Appendix: „The Rediscovery of Maximus: A Brief History of Maximian Scholarship“; Nichols verwendet hier (221, *Anm.* 1) die Forschungsergebnisse von M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano 1987, 136-351.

<sup>173</sup> ThQ 39 (1857), 189-223.

<sup>174</sup> In seiner *Philosophie der Kirchenväter* (so Nichols, *Gospel*, 222): „With a remarkable comprehensiveness, the pages devoted to Maximus in J. Huber's *Die Philosophie der Kirchenväter* anticipate many of the conclusions of later research.“ So hat etwa schon Huber die noch heute bestehende, unten (Kapitel IX, Abschnitt 1) dargestellte Spannung zwischen einer „ewigen“ Bestrafung der Sünder und einer Apokatastasis als Wiederaufrichtung menschlicher Seelen in Maximos' Theologie beschrieben.

Urs von Balthasar sie „rehabilitiert“<sup>175</sup> hatte: Für ihn ist Maximus „*der* philosophisch-theologische Denker zwischen Ost und West“<sup>176</sup>. Maximus habe, nach der Verurteilung des Origenismus unter Kaiser Justinian I.<sup>177</sup>, die alexandrinisch-origenistische Tradition in eigenständiger Weise, aber unter Verwendung der Theologie des Dionysios und evagrianischer (also auf Euagrios Pontikos zurückgehender) Termini, rechtgläubig interpretiert. So sei es ihm gelungen, die origenistischen Strömungen des Mönchtums seiner Zeit in seinem theologischen Gesamtentwurf aufzugreifen; die verurteilte Lehre von der Präexistenz der Seelen etwa sei bei ihm als Lehre von der Präexistenz der göttlichen Worte (*logoi*), dogmatisch orthodox umgeformt, aufgegriffen worden.

Maximos' Theologie wird seither im Westen nicht mehr nur von denjenigen liberal-katholischen Wissenschaftlern rezipiert, denen seine vom Konzil bestätigte Verteidigung der Eigenständigkeit des menschlichen Willens Jesu Christi gegen päpstliche und kaiserliche Macht imponierte und die ihn gar wie der Berner christkatholische Professor Eugène Michaud als Verfechter der Apokatastasis interpretieren konnten.<sup>178</sup> Auch römisch-katholischerseits berufen sich auf ihn etwa die Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI.; oft wird seine Theologie geradezu als Stütze der jeweiligen Traditionen angesehen und auch entsprechend interpretiert: etwa thomistisch bei Juan-Miguel Garrigues<sup>179</sup> oder auch palamitisch bei Kyriakos Savvidis (*Vergöttlichung*) und Vasilios Karayianis (*Essence*)<sup>180</sup>.

#### 4. Detailliertere Zielformulierung

In dieser Arbeit wird versucht, den spezifischen Beitrag Maximos' zur Kosmischen Christologie zu beschreiben. Es soll gezeigt werden, dass dieser Beitrag mit Hilfe dreier Themenkomplexe umschrieben werden kann, die sich gegenseitig ergänzen: nämlich dem der Theosis (dieser soll im Teil A der Arbeit behandelt werden), der Anakephalaiosis (im Teil B) und der Apokatastasis (im Teil C). Damit der Beitrag Maximos' zu einer heutigen kosmischen Christologie im Besonderen deutlich werden kann, sollen in einem Schlusskapitel (Ka-

<sup>175</sup> „Rehabilitiert“ (so Kattan, *Verleiblichung*, xxii) wurde Maximus in Balthasars umfassender Studie *„Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximos' des Bekenners“* (Einsiedeln 1941).

<sup>176</sup> Balthasar, *Liturgie*, 21961, 12; *Hervorhebung* durch v. B.; vgl. Savvidis, *Vergöttlichung*, Kapitel 1.1: „Maximos, Theologe zwischen Ost und West“.

<sup>177</sup> Genauer hierzu zu Beginn von Kapitel IX.

<sup>178</sup> Siehe unten, Kapitel IX, Abschnitt 5.

<sup>179</sup> So jedenfalls Kattan, *Verleiblichung*, Iv: „Stark kritisiert [wurde] der Versuch, der sich vor allem bei J.-M. Garrigues beobachten lässt, Maximus – gerade im Hinblick auf die Teilnahme des Menschen am göttlichen Leben – thomistisch zu interpretieren [Anm. 226: „Vgl. J.-M. Garrigues, *L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur* (1974)“].“

<sup>180</sup> Hierzu siehe unten, Kapitel VI, Abschnitt 1.2.



pitel X) Geschichte und Vorgeschichte moderner kosmischer Christologie sowie ausgewählte moderne kosmische Christologien zur kosmischen Christologie Maximos´ in Beziehung gesetzt werden.

Im Folgenden soll anhand der drei Aspekte der *Vergöttlichung*, der *Zusammenfassung* und der *Wiederaufrichtung* der Schöpfung detaillierter dargestellt werden, was in der Forschung bisher zum Beitrag Maximos´ des Bekenners zu Kosmischer Christologie erarbeitet worden und was offen geblieben ist, und zwar gemäss der oben (Abschnitt 2.3) zuerst dargelegten Einteilung kosmischer Christologie in *kosmische Eschatologie* (Abschnitt 4.1), *kosmische Ontologie* (und die zu ihrer Erkenntnis vorausgesetzte Epistemologie; Abschnitt 4.2) und *kosmische Soteriologie* (Abschnitt 4.3). Da diese Bereiche aber sachlich eng zusammenhängen, kommt es im Folgenden weiterhin auch zu Überschneidungen der durch diese Begriffe bezeichneten Bereiche.

#### 4.1 Kosmische Eschatologie der Theosis

Wir hatten oben (Abschnitt 2.4, *Frage 1*) gefragt, ob zur christlichen Hoffnung auch die auf eine Vergöttlichung der Schöpfung gehört. Jean-Claude Larchet hat sich mit den die *Theosis* betreffenden Fragen, was die Theologie Maximos´ betrifft, besonders eingehend befasst.<sup>181</sup> Präzise befragt er Maximos über die eschatologischen Einzelheiten hinsichtlich der Vergöttlichung des Menschen, etwa so: „Drückt das Wort ‚Vergöttlichung‘ den Prozess selber aus oder sein Ende/ sein Ziel?“<sup>182</sup> – oder: „Werden letztendlich alle Menschen vergöttlicht?“<sup>183</sup> Die erste Frage wird von ihm in dem Sinne beantwortet, dass Maximos manchmal das eine und manchmal das andere mit dem Wort ‚Theosis‘ bezeichnet; die zweite Frage beantwortet Larchet so, dass nach Maximos nur die Natur des Menschen, nicht aber jede Person vergöttlicht werden wird.<sup>184</sup>

Unbestritten ist, von Chalkedon her, bei Maximos das, was Larchet folgendermassen formuliert: „Der Mensch wird wahrhaft Gott, bleibt dabei aber vollständig Mensch.“<sup>185</sup> Maximos betont ja immer wieder die wahre menschliche Natur der Auferstehungsleiber. Nur ist dadurch die Frage nicht beantwortet, was das heisst: Inwiefern behalten sie die menschlichen Energien und Eigenschaften? Inwiefern erhalten sie göttliche (an deren Stelle)?

---

<sup>181</sup> Larchet, *Divinisation*.

<sup>182</sup> Ebd., 641: „Le mot ‚divinisation‘ exprime-t-il le processus lui-même ou sa fin?“ (Chapitre XII.I; Übersetzung: K.H.N.).

<sup>183</sup> Ebd., 652: „Tous les hommes seront-ils finalement divinisés?“ (Chapitre XII.IV; Übersetzung: K.H.N.).

<sup>184</sup> Vgl. unten, Kapitel IX, Abschnitt 4.3.

<sup>185</sup> Ebd., 582: „L’homme devient véritablement dieu tout en restant pleinement homme.“ (Chapitre XI.VIII; Übersetzung: K.H.N.).

Die Frage: „Wird es eine schlussendliche Vergöttlichung aller Kreaturen geben?“<sup>186</sup> beantwortet Larchet so, dass alle Kreaturen als divinisierte (und zwar gemäss ihrem Fassungsvermögen *analog*) Anteil erhalten an der Grenzenlosigkeit Gottes:

„Sie [sc. die Kreaturen, die nicht mit freiem Willen begabt sind] werden, aufgrund der Tatsache, dass sie in Gott sein werden, zu einer gewissen Unendlichkeit gelangen“.<sup>187</sup>

Aber was für eine Unbegrenztheit wäre dies? Gibt es denn verschiedene Grade von Unendlichkeit? Lässt sich die von Larchet gemeinte in einer vernünftigen Sprache darstellen und verstehen? Oder müssen wir uns mit symbolischen Redeweisen begnügen, etwa mit der, dass nach Maximus auch alle Tiere und Pflanzen vollendet, ‚im Himmel‘, sein werden? Larchet verweist in einer Anmerkung<sup>188</sup> auf eine Stelle im *Ambiguorum liber*, in der es heisst, nichts werde dann als ausserhalb von Gott aufgewiesen werden können; alles gedanklich Erkennbare und sinnlich Wahrnehmbare werde in ihn eingefaltet sein, angesichts seiner unsagbaren Erscheinung und Parusie.<sup>189</sup>

Was also hat nun die Schöpfung, was hat jede/r Einzelne, und was hat, übertragen gesprochen, auch Gott nach Maximus letzten Endes zu erwarten? Nach Norman Russell ist für Maximus ganz allgemein die Vergöttlichung des Menschen Ziel der Schöpfung. Dabei werde die Theosis nicht einfach verstanden als eine andere Bezeichnung für Erlösung im Sinn einer ‚Reparatur‘ der Sündenfolgen, also für die volle Wiederherstellung der menschlichen Natur im Sinne eines Ebenbildes Gottes (εἰκὼν θεοῦ), sondern als Erfüllung von Gottes ursprünglicher Intention<sup>190</sup>, nämlich des freien Gebrauchs dieser Ebenbildlichkeit im Sinne einer den Menschen tatsächlich vergöttlichenden Ähnlichkeit mit Gott (ὁμοίωσις θεῷ). Fraglich ist allerdings, wer und was alles daran Anteil erhalten soll – und ob Gott nach Maximus dieses Ziel auch erreichen wird.<sup>191</sup>

---

<sup>186</sup> Ebd., 663: „Y aura-t-il une divinisation finale de toutes les créatures?“ (Chapitre XII.V; Übersetzung: K.H.N.).

<sup>187</sup> Ebd., 664: „Elles (sc. les créatures non douées de libre arbitre) accèderont, du fait d’être en Dieu, a une certaine infinité“ : (Übersetzung: K.H.N.).

<sup>188</sup> Ebd., *Anm.* 101.

<sup>189</sup> Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 7 (nach CChrSG 18: Kapitel III), Abschnitt vor und nach 122b (PG91, 1077A); Interpunktion nach dem Codex 39, Gudianus Graecus (lateinischer Text in CChr.SG 18, 26): "Οὐτε γὰρ ἔσται τι ἐκτὸς θεοῦ τότε δεικνύμενον· [...] πάντων περιληφθέντων αὐτῷ (122b) νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν· κατὰ τὴν ἄφραστον αὐτοῦ ἔκφανσιν καὶ παρουσίαν·"

<sup>190</sup> Russell, *Deification*, 262, zu Maximus: „Deification is not simply another expression for salvation, the repair of the damage done by sin. It is the final end of salvation, the attainment of the destiny originally intended for humankind that Adam had in grasp and threw away“.

<sup>191</sup> Diese Fragen sollen im Abschnitt 4.3 aufgeworfen werden; vgl. dazu unten, Teil C.

Grundsätzlich erfolgt nach Maximus die Vergöttlichung der Schöpfung *in dem Mass, in dem* sich der *Logos* in seiner Schöpfung inkarniert.<sup>192</sup> Gemäss dieser schon von Hans Urs von Balthasar als „große Entsprechungsformel“, als „Tantum-Quantum der gesamten Heilsgeschichte und damit auch der individuellen Vervollkommnung“<sup>193</sup> bezeichneten Maxime wird die Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus auf die Glieder seines mystischen Leibes ausgedehnt: „Im Praktiker wird der *Logos* ‚Fleisch‘ durch die Tugend“<sup>194</sup>, und zwar nach dem Mass seines tugendhaften Verhaltens. Ebenso gilt für die individuelle Vervollkommnung, dass der Mensch „in ebendem Maße im Geiste von Gott ins Ungeahnte hinein entrückt wird, als [er] [...] den von Natur unsichtbaren Gott durch seine Tugenden zur Erscheinung bringt“<sup>195</sup>.

Wie die meisten altkirchlichen Theologen, so kennt also auch Maximus die Lehre von der eschatologischen Vergöttlichung des Menschen; ob diese nach ihm auch die ganze Welt umfassen wird<sup>196</sup> und was Maximus darunter versteht, bleibt jedoch in der Literatur häufig unbestimmt, und zwar aus zwei Gründen: Einerseits bleibt unklar, inwiefern die Schöpfung an der Vergöttlichung des Menschen Anteil erhalten kann (vgl. unten, Abschnitt 4.2)<sup>197</sup>, und

<sup>192</sup> Maximus schreibt in *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 10 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel VI), Abschnitt vor 139b (PG 91, 1113B10), man sage, „daß Gott sich in ebendem Maße dem Menschen vermenschlicht, als der Mensch, durch die Liebe ermächtigt, sich für Gott vergöttlicht“ (Übersetzung: von Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 277). Russell betont (*Deification*, 294), dass der Mensch dabei Geschöpf bleibt: „Deified human beings become god in the same measure that God became man, but although penetrated by divine energy they retain their human created status.“

<sup>193</sup> Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 277. Zur dieser Entsprechungsformel vgl. auch Thunberg, *Microcosm*, 32-34; Kattan, *Verleiblichung*, 165, *Anm.* 130.

<sup>194</sup> Vgl. von Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 519, als Paraphrase von Nr. 37 der zweiten Centurie aus *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694; PG 90, Sp. 1141): "Ἐν μὲν πρακτικῷ, τοῖς τῶν ἀρετῶν τρόποις παχυνόμενος ὁ λόγος, γίνεται σὰρξ"; *Philokalie* 2004, 184: „Wenn in dem, der sich um das praktische geistige Leben müht, das Wort durch das tugendhafte Verhalten konkret wird, wird es Fleisch.“ παχυνόμενος bedeutet wörtlich „fett geworden“; im Theoretiker dagegen vergeistigt sich der Logos dagegen wieder.

<sup>195</sup> Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 10 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel VI), Abschnitt vor 139b (PG 91, 1113 B14-C2), übersetzt durch von Balthasar, in: *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 277.

<sup>196</sup> Dies wird z.B. nahegelegt in: Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) II (CChr.SG 7, 51, Zeilen 21f.). Dort heisst es, der *Logos* werde aufzeigen, dass die das All vergöttlichende Gnade wirkt ("ἐνεργουμένην τὴν ἐκθεωτικὴν τῶν ὅλων ἐπιδείξεται χάριν"). Russell, a.a.O., 284, übersetzt: „the *logos* will manifest the grace in action that deifies all things.“ Vgl. Tollefsen, *Mystery*, 256: „According to St Maximus, creation and salvation are linked together in the ‚energetic‘ movement of contemplation and love in the Holy Triad itself. It is here that the *logos* of the hypostatic union originated, for the sake of all creatures, with the natural purpose of deification of the whole in view.“ *Hervorheben*: Tollefsen.

<sup>197</sup> Vgl. dazu unten auch Kapitel III, Abschnitt 3.1.

andererseits ist nicht deutlich, ob *alle* Menschen an dieser Vergöttlichung „des Menschen“ Anteil erhalten (vgl. unten, Abschnitt 4.3).

Wie Maximus die Spannung zwischen dem absoluten Wirken Gottes und dem relativen Handeln der Geschöpfe beschreibt, wird ein wichtiges Thema des Hauptteils A dieser Arbeit sein. Maximus redet tatsächlich des öfteren vom Ziel einer „Identität“ (ταυτότης; auch ταύτότης) des Geschöpfes mit Gott<sup>198</sup>; wie diese „Identität“ zu verstehen ist, die keinen Wandel der Substanz beschreibt, wohl aber einen die substanziellen Eigenschaften der Schöpfung betreffenden Wandel, wurde oben<sup>199</sup> schon angedeutet und soll besonders im Teil A thematisiert werden. Im Schlusskapitel (Abschnitt 3) soll Maximus' Verständnis der Theosis noch einmal besonders vor dem Hintergrund der Paradigmenanalyse Werner Thiedes reflektiert werden.

#### 4.2 Kosmische Ontologie als Voraussetzung der Möglichkeit einer Anakephalaiosis

Nach Lars Thunberg sind bei Maximus Gott und Schöpfung durch die präexistenten<sup>200</sup> *logoi* vermittelt. Über das Verständnis ihrer Natur durch Maximus gibt es verschiedene Auffassungen<sup>201</sup>: Gehören sie, wegen ihrer Vielheit, in den Bereich der Schöpfung (vgl. Kattan<sup>202</sup>)? Nach Thunberg<sup>203</sup> (und ebenso nach Vasilios Karayiannis<sup>204</sup> und Kyriakos Savvidis<sup>205</sup>) hat sich, Maximus zufolge, Christus, der *Logos*, in ihnen ‚inkarniert‘. In diesem Sinne wären sie als das „Fleisch“ (*caro*) des *Logos* offenbar geschöpflicher Natur, denn diese wurde ja vom Sohn Gottes in der Inkarnation angenommen.

Oder sind die *logoi*, die Maximus tatsächlich auch „Knochen, Fleisch und Blut des *Logos*“ genannt hat<sup>206</sup>, vielleicht die göttlichen, ungeschaffenen Wirkungen (Energien), die offenbar<sup>207</sup> Gregor Palamas in ihnen gesehen hat? Dann wären sie Teil der göttlichen Natur. Wenn nicht, entsprechen sie dann vielleicht eher einer Art „erster Schöpfung“, so wie sie Gregor von Nyssa beschrieben hat: nämlich als vor dem Fall von Gott intendiert und daher von Sünde, Tod und Zerfall der Einheit mit Gott, welche die „zweite Schöpfung“

---

<sup>198</sup> Siehe unten, Kapitel III, Abschnitt 2.2.

<sup>199</sup> Vgl. Abschnitt 1.3.

<sup>200</sup> Thunberg, *Microcosm*, 428.

<sup>201</sup> Zu diskutieren in Kapitel VI, Abschnitt 1.

<sup>202</sup> *Verleiblichung*, 158.

<sup>203</sup> Vgl. *Microcosm*, 82.

<sup>204</sup> *Essence*, 201f.

<sup>205</sup> *Vergöttlichung*, 73.

<sup>206</sup> Für Genaueres zu diesen Bezeichnungen siehe unten, Kapitel VI, Abschnitte 1.1 und 1.2.

<sup>207</sup> Vgl. Tollefsen, *Cosmology*, 147.

kennzeichnen, nicht betroffen?

Als göttliche Zweckbestimmungen (Intentionen)<sup>208</sup>, nach denen die Welt geschaffen wurde, entsprechen die *logoi* zwar in etwa den platonischen Ideen (Savvidis), sind mit ihnen aber nicht identisch<sup>209</sup>, denn im Gegensatz zu den Universalien, die nach Maximos zur ewigen, also überzeitlichen (aber, wie gezeigt werden soll<sup>210</sup>, immer noch bewegten) Schöpfung gehören, sind sie dem un- (oder über-) beweglichen, von Gott ein für alle Mal festgesetzten Bereich zugehörig: Es sind, so Tollefsen, göttliche Wissensinhalte und Willensentscheide<sup>211</sup>. Sie übersteigen daher sowohl unsere körperlich-physischen wie auch intellektuell-gedanklichen ‚Bewegungen‘.

In der Beantwortung der *zweiten Frage* aus Abschnitt 2.4 deutet sich bei Maximos ein klares ‚Ja‘ an. Damals war gefragt worden, ob Gott in Christus nicht nur einzelne Menschen, sondern auch ihr Umfeld, nämlich „die ganze Schöpfung“ erlöst hat und vollenden wird. Nach Maximos scheint dies deshalb möglich zu sein, weil alle geschaffenen Wesen ontologisch ihren jeweiligen ewig feststehenden, ja, (nach Tollefsen,) unbeweglich-göttlichen Schöpfungsworten zugeordnet sind.

Die vermutlich positive Beantwortung der *zweiten Frage* durch Maximos steht sicher nicht in einer Spannung zu den meisten heutigen Formen kosmischer Christologie; ist doch, wie auch Thiede betont, zwar nicht das sichere Wissen um, so doch immerhin „die Hoffnung auf kosmische Erlösung ... ein Bestandteil jeder kosmischen Christologie“<sup>212</sup> – also etwa auch seiner eigenen. Die *Sache* ‚kosmische Christologie‘ sei nämlich schon „seit urchristlicher Zeit“<sup>213</sup> vorhanden, genauer: seit Paulus, in dessen Briefen die älteste Christologie als Lehre über Christus und seine Beziehung zum Kosmos überliefert sei<sup>214</sup>.

So bietet sich gerade für die heutige Situation, in der wir die Verletzlichkeit der Schöpfung erfahren<sup>215</sup>, eine deutlichere Akzentuierung der kosmischen Aspekte von Christologie an. In diesem Sinne würde gerade die Theologie Maximos‘ heutige Entwürfe kosmischer Christologie in ihrer Grundtendenz der Beschreibung eines Bezuges Christi zum gesamten Kosmos unterstützen, indem das Konzept der *logoi* eine genauere begriffliche Fassung der Bezie-

---

<sup>208</sup> So vor Maximos auch schon bei Pseudo-Dionysios Areopagites: Vgl. Nichols, *Gospel*, 125f.

<sup>209</sup> Savvidis, *Vergöttlichung*, 109.

<sup>210</sup> In Kapitel VI, Abschnitt 1.1.

<sup>211</sup> Tollefsen, *Cosmology*, 87: „What he has defined (eternally) and what he wills (at the moment of creation)“.

<sup>212</sup> Thiede, *Christus*, 235.

<sup>213</sup> Thiede, *Christus*, 154.

<sup>214</sup> Hierzu siehe unten, besonders Kapitel I, Abschnitte 1-4, und Kapitel VII, Abschnitt 2.

<sup>215</sup> Vgl. dazu Tollefsen, *Mystery*, 256: „If Christians abandon nature as insignificant and focus only on history as the significant dimension of salvation of the soul, ... space is left for the unlimited exploitation of nature as religiously indifferent.“

hung des Schöpfungswortes zu den Geschöpfen erlaubt: Alle Geschöpfe sind ins Dasein gerufen, getragen und werden dereinst vollendet durch den göttlichen *Logos*.<sup>216</sup>

Ob diese Vollendung nach Maximos lediglich als Wiederherstellung der ursprünglichen, nicht von der Sünde getrüben Schöpfung oder als Weiterentwicklung derselben vorzustellen bzw. zu erhoffen ist: diese Frage wird ein wichtiges Thema des Hauptteils B dieser Arbeit darstellen. Im 4. Abschnitt des Schlusskapitels soll das maximianische Verständnis der *Anakephalaiosis* unter den Aspekten des Verhältnisses von diesseitiger und jenseitiger Vollendung (Millennium und transzendentes Eschaton, Abschnitt 4.1), der Probleme ‚zyklischen‘ Denkens (Abschnitt 4.2) und der Frage nach Gottes („aktivem“?) ‚Leiden‘ (Abschnitt 4.3) mit heutigen theologischen Entwürfen ins Gespräch gebracht werden.

#### 4.3 Kosmische Soteriologie der Apokatastasis

Wenn es nach Werner Thiede letztendlich (nur oder: immerhin) zu einer (Liebes-) Identität zwischen Gott und der Schöpfung kommen kann<sup>217</sup>, so muss beachtet werden, dass seine theologische Beurteilung der kosmischen Christologien von seinem eigenen (evangelisch-lutherischen) Kontext her entscheidend geprägt ist: Fusst sie doch nicht nur auf der strikten Ablehnung einer jeden substanziellen Relation zwischen Gott und der Schöpfung (vgl. oben, Abschnitt, 2.4, *Frage 1*), sondern auch eines jeden Synergismus<sup>218</sup>.

Hiermit aber werden soteriologische Fragen angeschnitten. Thiede verweist selbst bei der Erwähnung von Analysen, „die darauf hindeuten, dass mit wachsendem Einfluss des Paradigmas spiritueller Autonomie auf christliches Denken die Tendenz zum Synergismus zunimmt“, <sup>219</sup> kritisch auf die griechische Orthodoxie.

Nun zeigen aber nicht nur die weit gehende Übereinstimmung, die die Gemischte Orthodox–Alt-katholische Theologische Kommission erzielt hat, wenn sie explizit von einem „Zusammenwirken des Heiligen Geistes und des Menschen“ spricht,<sup>220</sup> sondern auch schon die Erklärung der ersten Bonner

---

<sup>216</sup> Vgl. ebd., 256: „All beings are made to be recapitulated into communion with God“.

<sup>217</sup> Vgl. oben, gegen Ende von Abschnitt 1.3.

<sup>218</sup> Vgl. ebd., *Frage 2*; vgl. aber zum Synergieverständnis Maximos’ oben, Abschnitt 3.1.1.

<sup>219</sup> Thiede, *Christus*, 233, *Anm.* 380.

<sup>220</sup> Texte in: *Koinonia auf altkirchlicher Basis*. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-alkatholischen Dialogs 1975-1987, hg. v. Urs von Arx = Beiheft zur IKZ 79 (1989), 76ff. Synergisch formuliert etwa der gemeinsame Text IV.2 ‚Das Wirken des heiligen Geistes in der Kirche und die Aneignung des Heils‘: „Gott rettet den Menschen, ohne seinen Willen zu vergewaltigen. ... Die Aneignung des Heils in Christus ge-

Unionskonferenz<sup>221</sup>, „der durch Liebe wirksame Glaube, nicht der Glaube ohne Liebe“<sup>222</sup> sei Mittel und Bedingung der Rechtfertigung des Menschen vor Gott, dass in christkatholischer Theologie die orthodox-altkirchlichen Synergievorstellungen nicht als Anzeichen von Häresie gewertet werden; vielmehr können sie hier sogar mit dem augustinisch geprägten Jansenismus verbunden werden. So kommentierte etwa Peter Amiet den anglikanisch–alt-katholischen Dialogtext IV.2:

„Dass wir die doppelte Prädestination zum Heil und zum Unheil ablehnen, versteht sich. Nun haben aber die Jansenisten z. T. die Prädestination zum Heil gelehrt. Diese Lehre war zwar durch calvinistischen Einfluss bedingt, wurde aber nicht im Sinn einer Leugnung der Synergie verstanden, sondern im Sinn eines Lobpreises der Liebe Gottes, die unbesiegt ist“.<sup>223</sup>

Urs Küry verweist für die alt-katholische Position in der Lehre von der Prädestination allgemein auf den *Römerbriefkommentar* Ernst Gauglers, der betont, dass Gottes Freiheit weder durch menschliche Verstockung noch durch menschliche Rechtschaffenheit beschnitten werde; aber auch unsere „menschlich-kreatürliche Freiheit“ lasse Gott, so Küry, „völlig unangetastet.“<sup>224</sup> Allerdings wird diese menschliche Freiheit auch nach der Lehre Martin Luthers und Johannes Calvins durch die Gnade Gottes nicht beeinträchtigt, sondern gerade gefördert. Dass bei der Erlösung Mensch und Gott zusammen wirken (Synergie), kann und darf sie also nicht auf eine Stufe stellen; Gottes Primat und seine letztendliche Vollendung menschlich-endlicher Handlungen muss immer gewahrt bleiben, sonst wäre der Mensch schon immer Gott, die Schöpfung wäre von jeher, von Natur aus, göttlich, ein (falsch verstandener) Pantheismus wäre die Folge.

Zur Darstellung dieser komplexen Gott-Mensch-Beziehung wurde in der Tradition im Sinne des chaledonensischen Konzils in Bezug auf das Vorbild aller, Jesus Christus, die folgende Anschauung entwickelt: Jesus Christus ist Mensch und tut Menschliches auf göttliche Weise und ist Gott und tut Göttliches auf menschliche Weise. Die Frage, ob und wie wir ihn hierin nachahmen

---

schieht durch das Zusammenwirken des Heiligen Geistes und des Menschen.“ Das Zusammenwirken des Menschen mit Gott wird hier so verstanden, dass zwar alles „von Gott vollbracht“ wird, der Mensch sich aber niemals „rein passiv“ verhält; dieser Text wurde zuerst veröffentlicht in IKZ 79 (4-1984), 200-202, hier 201.

<sup>221</sup> Eines von zwei Treffen altkatholischer, anglikanischer, protestantischer und orthodoxer Theologen aus acht Ländern, die vom 14.-16. September 1874 und vom 10.-16. August 1875 auf Einladung Ignaz von Döllingers in Bonn stattfanden, mit dem Fernziel der Wiedervereinigung der Kirchen; vgl. Christian Oeyen, *Die Bonner Unionskonferenzen*, Habil. Bern 1972; Bericht über die 1874 und 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen, hg. von Heinrich Reusch. Neudruck der Ausgabe in zwei Bänden von 1874 und 1875, mit einer Einführung von Günter Esser (GThAK1, Reihe A 2), Bonn 2002, XIV.XVIII.

<sup>222</sup> Zitiert nach Küry, *Kirche*, 433.

<sup>223</sup> IKZ 79 (1-1989), 59-63, hier 62.

<sup>224</sup> Küry, *Kirche*, 172-176; hier 175f.; *Hervorhebung*: Küry.

(können), bildet die zentrale Motivation für Maximós' Theologie, die er auf der Grundlage der chaledonensischen Formulierungen entwickelt hat.<sup>225</sup>

Wenn aber der Wille des Menschen mitwirken soll, wird dann nicht eine „letztendliche Zusammenfassung im Guten und durch den Sieg des Guten“ („consommation finale dans le bien et par le triomphe du bien“) umso unwahrscheinlicher? Dennoch umschrieb genau *so* der Berner Professor Eugène Michaud im Jahr 1902 die Lehre des heiligen Maximós über die Apokatastasis<sup>226</sup> und beantwortete damit unsere oben (Abschnitt 2.4) unter (3) formulierte Frage nach der Vollständigkeit der Rettung der Welt durch Christus.

Der Triumph des Guten umfasst nach Michaud für Maximós *alle* Menschen und *alle* Engel. Einen anderen Eindruck aber erhält, wer spätere Zusammenfassungen über die Forschungen zur Theologie Maximós' konsultiert. Exemplarisch nenne ich hier die oben (Abschnitt 3.2) schon einmal erwähnte Studie von Aidan Nichols. Kosmische Christologie im Hinblick auf ihre eschatologischen Implikationen findet sich darin – nebst den Kapiteln 3<sup>227</sup> und 6f.<sup>228</sup> – vor allem im 5. Kapitel.<sup>229</sup> Offenbar vermeidet Nichols aber den oft wegen seiner Bedeutungsvielfalt als schillernd empfundenen und wegen seiner spannungsreichen Geschichte höchst umstrittenen Begriff „Apokatastasis“ geradezu; nach meiner genauen Durchsicht findet er sich im ganzen Buch nur zwei Mal: auf Seite 224 bei der Erwähnung des genannten Artikels von Michaud und auf Seite 249 bei der Erwähnung eines Artikels von Brian E. Daley S.J.<sup>230</sup> – beides Artikel, die dieses Wort im Titel führen. Diese Vermeidung der Diskussion eines durch die Auffassungen Hans Urs von Balthasars doch prominent vertretenen theologischen Themas Maximós' des Bekenners kann aber sachlich nicht weiter führen.

Folgte man nun tatsächlich der von Nichols 1993 zusammengestellten Maximós-Interpretation, so wären die oben (Abschnitt 2.4) gestellten Fragen für Maximós den Bekenner wie folgt zu beantworten.

- Gott erlöst zwar grundsätzlich die ganze Schöpfung (nach Jean-Claude

---

<sup>225</sup> Dieselbe Grundlage reklamiert auch Thiede (*Christus*, 79f.) für sein eigenes „theonomes Paradigma des ‚Pansyntheismus‘“, nach dem Gott und Welt in den paradoxen Bestimmungen von ‚Ungetrennt‘ und ‚Unvermischt‘ heilvoll miteinander verbunden sind.

<sup>226</sup> La „doctrine de ce saint Docteur [Maximos] sur l’apocatastase“: *St. Maxime le Confesseur et l’Apocatastase*, RITH 38 (1902), 257-272.

<sup>227</sup> „Pierre Piret on the Trinity and Christology in Maximus’ Thought“.

<sup>228</sup> „Lars Thunberg on Maximus’ Doctrine of Man“ (Lars Thunberg über Maximós’ Anthropologie); „Juan-Miguel Garrigues on Maximian Soteriology“ (Juan-Miguel Garrigues über maximianische Soteriologie).

<sup>229</sup> „Lars Thunberg and Alain Riou on World and Church in Maximus“ (Lars Thunberg und Alain Riou über Welt und Kirche bei Maximós).

<sup>230</sup> *Apokatastasis and ‚Honorable Silence‘ in the Eschatology of Maximus the Confessor*, in: *Maximus Confessor*, in: Heinzer, Felix (ed.), *Actes*, 309-339.



Larchet: ihre „Natur“);<sup>231</sup>

- die Einheit zwischen Gott und der neuen Schöpfung erfolgt analog zur perichoretischen Durchdringung der Naturen in Christus, der das Menschliche als Gott mit göttlicher Wirksamkeit (Energie) und das Göttliche (auch) in menschlicher Natur, einschliesslich der zu ihr gehörigen menschlichen Energie, vollbrachte;
- die zu erwartende Zusammenfassung alles Geschaffenen ist aber dual geteilt, unterscheidet also die Erlösten von den nicht Erlösten.

Dass eine solche Zusammenfassung des ganzen Kosmos nach Maximos auch eine ewige Seligkeit der Nichtchristen und der Sünder beinhalten würde, so wie es Michaud in dem erwähnten Artikel vertreten hat, hielt nun aber auch Balthasar noch für möglich. Seiner Ansicht nach hat dies Maximos aber nicht explizit vertreten, sondern durch Schweigen vor möglichen Missverständnissen geschützt<sup>232</sup>.

Auch diese gemässigte Auffassung wurde schon 1955 durch Polycarp Sherwood in Frage gestellt. Er verneinte vielmehr, dass die Wiederaufrichtung des ganzen Kosmos nach Maximos eine ewige Seligkeit etwa auch der Nichtchristen und der Sünder beinhalten würde, und verwies damals<sup>233</sup> neben der Uneinigkeit in der Forschung auf die häufigen Gerichtswarnungen bei Maximos<sup>234</sup>; ein ganzes Kapitel (VI) seines Buches widmete er der Frage der Apokatastasis, indem er maximianische Texte auflistete, die seiner Ansicht nach „die Apokatastasis ausschliessen“<sup>235</sup>.

Diese Maximos-Interpretation im Sinne der traditionellen westlichen Theologie, welche an einem ewigen doppelten Ausgang (zumindestens als Möglichkeit) festhält, hat sicher die starke Rezeption von Maximos' Theologie auch in der römisch-katholischen Kirche erleichtert (vgl. oben, Abschnitt 3.2); ob sie allerdings angemessen ist, müssen weitere Diskussionen zeigen<sup>236</sup>.

1972 formulierte es der niederländische reformierte Dogmatiker Gerrit Cornelis Berkouwer<sup>237</sup> als ein Dilemma, dass es auch in der Bibel sowohl universalistische als auch dualistische Tendenzen gebe, die theoretisch als miteinander unvereinbar erscheinen können: „Das Evangelium konfrontiert uns mit zwei

---

<sup>231</sup> Vgl. die detaillierten Beschreibungen bei Larchet, *Divinisation*.

<sup>232</sup> Balthasar, *Liturgie*, gleich lautend <sup>1</sup>1941, 371 und <sup>2</sup>1961, 358.

<sup>233</sup> Sherwood, *Ambigua*, 205.

<sup>234</sup> Sherwood, *Ambigua*, 206-210. Sherwood versteht – wie viele andere – unter dem Gericht hier die ewige Verdammnis („unending damnation“, 207), welche für ihn eine Apokatastasis ausschliesst.

<sup>235</sup> Sherwood, *Ambigua*, 219-221: „Texts Excluding the Apocatastasis“. Es sind: „Amb 42-1329A1-B7“ (220) und „Amb 65-1392C14-D13“ (221), also Stellen aus dem *Ambiguum Liber* (CPG 7705), und zwar hier aus den *Ambigua ad Iohannem*. Zu diesen Texten siehe unten, Kapitel IX, Abschnitt 4.4.

<sup>236</sup> Siehe unten, Kapitel IX.

<sup>237</sup> Wie viele andere: Vgl. EKL, <sup>3</sup>1986, s.v. *Apokatastasis*.

Möglichkeiten“<sup>238</sup>. Ebenso habe es offenbar auch in der Alten Kirche beide Tendenzen gegeben: „Origenes votierte für die Apokatastasis, Augustinus verteidigte die eschatologische Dualität“<sup>239</sup>. Unter den Vertretern der ersten Richtung findet man aber immer wieder Maximos aufgelistet, etwa auf einer traditionalistischen Website<sup>240</sup>, wo empört bzw. warnend auf die Auffassungen Balthasars, Johannes Pauls II. oder auch auf einen Beitrag des orthodoxen Theologen Andreas Andreopoulos (University of Winchester) verwiesen wird. Hier<sup>241</sup> diskutiert Andreopoulos die Auffassung Balthasars über ein Schweigen Maximos', vermutet aber, dass Maximos sich der Auffassung Gregors von Nyssa angeschlossen habe, nach der im Eschaton alle in einer immerbewegten Ruhe unendlich lange sich auf Gott zubewegen<sup>242</sup>.

In diesen Diskussionen spiegelt sich die kritische Auseinandersetzung mit einer Tendenz der heutigen Theologie<sup>243</sup>, in der versucht wird, die klassische, streng duale Eschatologie durch ältere oder auch neuere Modelle zu ersetzen oder zu ergänzen, in denen es denkbar wird, dass es keine ewige Hölle geben – oder vielleicht auch „die Hölle leer“ sein werde. Die letztere Formulierung wird von Jürgen Moltmann<sup>244</sup> Balthasar zugeschrieben; tatsächlich rechnete dieser damit, dass die Hölle dereinst zerstört sein könnte: In seinem Aufsatz *Mysterium Paschale* schildert er die kirchliche Tradition einer karsamstäglichen Vision Christi von der sich selbst zerstörenden Hölle<sup>245</sup>.

Einen anderen Lösungsvorschlag präsentierte 1995 die Kirche von England, den so genannten Annihilationalismus. Die *Doctrine Commission* der *General*

---

<sup>238</sup> Berkouwer, *Return* (englische Übersetzung des Buches *De Wederkomst van Christus*, dessen I. Band 1961 und dessen II. Band 1963 in Amsterdam erschienen), 398: „The gospel confronts us with two possibilities“.

<sup>239</sup> Berkouwer, *Return*, 397f.: „Origen, for example, opting for apocatastasis, Augustine defending eschatological duality“.

<sup>240</sup> <http://www.romancatholicism.org/> (15. 7. 2013), „Universalism and Ecumenism“.

<sup>241</sup> Andreopoulos, *Eschatology*.

<sup>242</sup> Vgl. hierzu unten, Kapitel IX, Abschnitt 3.

<sup>243</sup> Dieser theologischen Tendenz entspricht auch ein Wandel in der Glaubenshaltung heutiger Christen in Europa: Während etwa ein bestimmter Teil von ihnen immer noch in den sicher auch zu einem grossen Teil auf die antike Umwelt der Bibel zurückgehenden Vorstellungen einer ewigen Hölle (oder: Unterwelt?) verbleibt (vgl. z.B. die ablehnende Haltung auch zum heute gängigen „versteckten“ Universalismus bei dem calvinistischen Autor Klaas Runia in *Eschatology*, 105-35; hier 128ff.; die auf Augustinus zurückführbare Lehre von der doppelten Prädestination wirkt so bis heute nach), glaubt ein grosser (wachsender?) Teil auch der kirchlich orientierten Gläubigen an ein universelles eschatologisches Heil (vgl. den Abschnitt VI. „Alternatives to Eternal Damnation“ in Runia, *Eschatology*, 127-134).

<sup>244</sup> Vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, 282, allerdings ohne Beleg.

<sup>245</sup> Balthasar, *Mysterium*, 246-8.

*Synod* formuliert, weil Gott kein Sadist sei, werde er zu einer Vernichtung der Bösen statt zu ihrer ewigen Bestrafung schreiten<sup>246</sup>.

Eine wichtige sachliche Klarstellung hat nach Andreopoulos die orthodoxe Kirche (und zwar vor ihrer wachsenden Beeinflussung durch westliche Theologie nach der Renaissance) vorgenommen, indem sie betonte, das Feuer der Hölle sei Gottes Energie (Wirksamkeit), insofern und so lange sie nicht als positiv verlebendigendes Feuer akzeptiert, sondern vom Sünder abgelehnt werde: „Die Hölle und ihr Feuer sind in ihrer Essenz nichts anderes als die wohlwollende Energie Gottes in der Erfahrung der Sünder.“<sup>247</sup>

Die verschiedenen Ansätze zu einer Wiedergewinnung Kosmischer Christologie, die in dieser Arbeit noch genauer beschrieben werden sollen<sup>248</sup>, lassen sich als Ansätze zur Lösung dieser Problematik verstehen: etwa bei Moltmann unter Bezugnahme auf den württembergischen Pietismus<sup>249</sup>; im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen seit der 3. Weltversammlung in Neu-Delhi 1961, etwa bei Joseph Sittler<sup>250</sup>; Kosmische Christologie findet sich freilich auch im römisch-katholischen<sup>251</sup> wie auch im esoterischen und theosophischen Bereich<sup>252</sup>.

Angesichts der unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Interpretationen der Theologie des Maximus in der Frage der kosmischen Soteriologie vermisst man nun auch bei ihm, gerade wie ja auch in der Heiligen Schrift, bisher eine eindeutige Antwort. Falls auch in dieser Untersuchung keine Eindeutigkeit erreicht werden könnte, so müsste zumindestens gefragt werden, ob diese Uneindeutigkeit einen sachlichen Grund hat; etwa den, dass Auferstehung der Toten<sup>253</sup>, Gericht und Vollendung ja noch ausstehen und wir ihren Ausgang nicht kennen – oder den, dass die Wahrnehmung der Antwort auf diese Frage vom jeweiligen Subjekt und seinem spirituellen Fortschritt abhängig gemacht

---

<sup>246</sup> Church of England, *The Mystery of Salvation*, 433: „Christians have professed appalling theologies which made God into a sadistic monster. ... Hell is not eternal torment, but it is the final and irrevocable choosing of that which is opposed to God so completely and so absolutely that the only end is total non-being.“

<sup>247</sup> Andreopoulos, *Eschatology*: „The ancient as well as the late Byzantine position, certainly before the Western influences on Greek and Russian theology after the Renaissance, was that nothing evil can come from God, not even punishment. The punishment and torments of hell are only inflicted from ourselves, both in this world and in the next one. Hell and its fire is not different, essentially, from the benevolent energy of God, when experienced by the sinners.“ Übersetzung: K.H.N.

<sup>248</sup> Siehe unten, Kapitel X, Abschnitt 2.

<sup>249</sup> Zusammengefasst in: Groth, *Wiederbringung*.

<sup>250</sup> Sittler, *Einheit*.

<sup>251</sup> Vgl. z.B. die Heilig-Geist-Enzyklika des Papstes Johannes Paul II. vom 18. Mai 1986, zitiert unten, Kapitel X, Abschnitt 2.2.5.

<sup>252</sup> Besant, *Christentum*. Vgl. auch Schult, *Johannesevangelium*.

<sup>253</sup> Und in Bezug auf die ganze Kreatur: ihre Wiederaufrichtung zu einer Neuen Schöpfung.

werden muss<sup>254</sup>. In diesem Fall müssten dann aber auch die Offenheit in eschatologischen Fragen, unser je nach dem gar nicht oder nur wenig vorhandenes Wissen, Teil der Verkündigung werden; gleichzeitig wäre aber dann auch die Wirkung einer derartigen „modalen Relativierung“ der Eschatologie zu beachten<sup>255</sup>.

Leo Scheffczyk hat 1983 unter dem Titel „Hang zur Allversöhnung“<sup>256</sup> schon bei Emil Brunner<sup>257</sup> eine „Umbildung der protestantischen Lehre“ beanstandet, welche nach Scheffczyk inspiriert ist durch die Aufklärungsphilosophen Immanuel Kant<sup>258</sup> und Ephraim Lessing<sup>259</sup> und durchgeführt wurde von Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauß.<sup>260</sup>

Für Johanna Christine Janowski ist dagegen eine weitere Umbildung der klassischen, streng dualen Eschatologie tatsächlich dringend angezeigt. So verwirft sie begründet die (nach Brunner selbst widersprüchliche) „Doppelthese“ (Scheffczyk)<sup>261</sup>, ein paradoxes Nebeneinander von (streng dual verstandenem) Gericht *und* Allertlösung sei möglich; Entsprechendes gilt nach Janowski auch für andere (auch römisch-katholische) Konstellationen, die dem Grundsatz „Hoffnung – ja, Lehre – nein“<sup>262</sup> entsprechen. Die durch eine solche unvollständige Verwerfung der antiken Höllenvorstellung bewirkte Veränderung der *Guten Nachricht* hin zu einem immer noch drohenden *Dys-Angelium* eines, wenn auch nur *möglicherweise*, strengen eschatologischen Duals nämlich nehme der Verkündigung der Frohbotschaft ihre ganze eindeutige positive Relevanz für den heutigen Menschen.<sup>263</sup>

Da die kirchlichen Verwerfungsurteile (Anathematismen) in gewisser Weise

---

<sup>254</sup> Hierzu siehe unten, Kapitel IX, Abschnitt 4.1, bei der Diskussion der Furcht vor Höllenstrafen.

<sup>255</sup> Vgl. Janowski, *Allertlösung*, Bd. 2, 578-619.

<sup>256</sup> Scheffczyk, *Scheidung oder Rettung aller?*, 419.

<sup>257</sup> Schweizer reformierter Theologe; Mitbegründer der dialektischen Theologie (1889-1966).

<sup>258</sup> Mit Kant setzt nach Scheffczyk die „anthropozentrische Wende“ ein, nach der das Forum der autonomen Vernunft als „innerer Gerichtshof“ des Gewissens (I. Kant) maßgeblich geworden sei (*Scheidung oder Rettung aller?*, 418).

<sup>259</sup> Vgl. Scheffczyk, *Apokatastasis*, 40.

<sup>260</sup> Scheffczyk, *Scheidung oder Rettung aller?*, 418f.; Strauß habe die Eschata „aus der Zukunft in die Gegenwart und aus dem Jenseits in das Diesseits“ verlagern wollen (ohne Angabe der Quelle); Scheffczyk bezieht sich hier wohl auf die Absicht von Strauß, das *Leben Jesu* (1835f.) rein historisch, ohne „Mythen“, darzustellen (hierzu vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 1.1).

<sup>261</sup> Ebd., 421. Vgl. Janowski, *Allertlösung*, Bd. 1, Seite 5, *Anm.* 27, mit Bezug auf Scheffczyk, *Apokatastasis*, 44 (nicht: 344).

<sup>262</sup> Vgl. Janowski, *Allertlösung*, Klappentext.

<sup>263</sup> Janowski, *Allertlösung*, Band 2, 578-619. Der „modalen Relativierung“ entspricht ein „Verlust an theologischer Orientierungskraft“, ein „Gewißheitsverlust der christlichen Hoffnung“ bzw. deren Dissoziation („im Blick auf die Glaubenden und die Anderen“): ebd., 598f.

die Grenze dessen angeben, was als kirchliche Tradition zu gelten hat, wurden gerade sie – und ihre jeweilige Rezeption im Lauf der Jahrhunderte – besonders eingehend untersucht. Insbesondere die Diskussion der vergangenen Jahrzehnte hat ergeben, dass bestimmte, für die Interpretation der biblischen kosmischen Eschatologie herangezogene Modelle wie das der Apokatastasis nur in einer bestimmten Form, nämlich in ihrer Verbindung mit der Vorstellung von einer Präexistenz der Seelen und ihrer leiblosen eschatologischen Wiederherstellung, verworfen wurden – und dies aus bestimmten Gründen, etwa um Leib-Seele-Dualismen oder auch ewige Zyklen, die sich durch sie ergeben könnten, zu vermeiden.<sup>264</sup>

Eine zentrale Frage dieser Dissertation (Teil C) ist daher die nach dem Beitrag Maximós' zu der gerade gegenwärtig kontrovers diskutierten Theologie der *Apokatastasis Panton*. Im 5. Abschnitt des letzten Kapitels wird dann dieser Beitrag mit den Auffassungen heutiger Autoren verglichen. Themen hier sind Probleme des Wertes der Geschichte im Eschaton (Abschnitt 5.1) und des ontologischen Status des Bösen (Abschnitt 5.2).

#### 4.4 Ergebnis

Nachdem nun der Forschungsstand in Bezug auf die drei Themen, die den Hauptgegenstand dieser Arbeit darstellen, umschrieben wurde, kann das Ziel dieser Arbeit noch einmal detaillierter formuliert werden.

So soll im ersten Teil dieser Arbeit (A) deutlich werden, ob und wie das, was Maximós als Ziel der Schöpfung ansieht – nämlich, nach Russell, die Vergöttlichung des Kosmos (bzw. zumindestens des Menschen) – genauer formuliert werden kann. Was meint Maximós, wenn er von ταυτότης redet? Kann dieses Wort einfach mit „Identität“ übersetzt werden? Und wenn ja, wie ist diese Identität qualifiziert? Es kann ja keine schlechthinige Identität zwischen Gott und den Geschöpfen gemeint sein, wenn die Ebene der Spekulation nicht vollends durch transrationale Formen der Gottesbeziehung abgelöst werden soll. Gleichwohl gibt es auch für Maximós (wie für Dionysios) einen Bereich in Gott, der der rationalen Durchdringung nicht mehr zugänglich ist. Hat auch er mit der Theosis zu tun? Und gibt es auch rational darstellbare Auswirkungen der Vergöttlichung, etwa die Annahme göttlicher Energien durch den Menschen und/ oder durch Engel? Inwieweit ist die übrige Schöpfung hiervon betroffen? Wird auch sie vergöttlicht? Hierdurch würde die *erste* soteriologischen *Frage* (aus Abschnitt 2.4) mit Hilfe der Theologie Maximós' des Bekenners beantwortet, ob zur christlichen Hoffnung auch die einer Vergöttli-

---

<sup>264</sup> Vgl. Janowski, *Allerlösung*, Band 1, 102-107; 107: „... die Möglichkeit ewiger Wiederkehr“.

chung der Schöpfung gehört, wo doch nach Paulus Gott letztendlich „alles in allem“ (1Kor 15,28) sein wird, und wie das verstanden werden muss.

Im zweiten Teil der Arbeit (B) suchen wir dann eine Antwort auf die *zweite* soteriologische *Frage* (aus Abschnitt 2.4) nach der eschatologischen *Zusammenfassung* (Anakephalaiosis) aller Dinge im Leib Christi. Umfasst diese Anakephalaiosis in der Theologie Maximos' auch die nichtmenschliche Schöpfung? Und (inwiefern) geht sie nach ihm über eine Wiederherstellung der ursprünglich (vor dem Fall) guten Schöpfung hinaus? Gleichzeitig soll aufgezeigt werden, ob und wie die *Logos-/ logoi*-Christologie von Maximos in der Lage ist, auch heutige Fragen nach der Leidensfähigkeit Gottes und nach seiner durch die Schöpfungsworte (*logoi*) vermittelten Verbindung zur Schöpfung zu beantworten.

Die dritte zentrale Frage dieser Dissertation (Teil C) ist schliesslich die nach einem möglichen Beitrag Maximos' zu der gerade auch gegenwärtig kontrovers diskutierten Theologie der *Apokatastasis Panton*. Kann die *dritte* (soteriologische) *Frage* mit Maximos beantwortet werden, ob Gott sein Ziel einer Vereinigung der Welt mit sich selbst auch vollständig erreichen wird?

Abschliessend soll dann die Bedeutung des spezifischen Verständnisses von Theosis, Anakephalaiosis und Apokatastasis durch Maximos den Bekenner für die Kosmische Christologie untersucht werden (Kapitel X).

## Teil A: Kosmische Theosis (Vergöttlichung)

*„Wenn ihm dann alles unterworfen ist,  
wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen,  
der ihm alles unterworfen hat,  
damit Gott alles in [allen/] allem sei“.<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> 1Kor 15,28 (Zürcher Bibel, 276); Ergänzungen in [] von K.H.N.





## Kapitel I: 1Kor 15,28d und die Vergöttlichung

Als Ausdruck, ja häufig auch als krönende, poetisch gebrauchte Metapher für das Erfülltwerden des Kosmos (respektive der Kirche) durch Gott in Christus, ja sein (ihr) Einswerden mit ihm, wird, wie schon erwähnt, gerne 1Kor 15,28d<sup>1</sup> verwendet: „damit Gott alles in allem/ in allen sei“ – "ἵνα ᾗ ὁ θεός [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν". Auf die lange Wirkungs- und Interpretationsgeschichte dieses Nebensatzes weist Werner Beierwaltes hin<sup>2</sup>; wir werden den Impuls seiner Verwendung durch Immanuel Kant auf die Theologie der Zeit der Aufklärung und Romantik weiter unten<sup>3</sup> beschreiben; besagte Chiffre spielt in der systematischen Theologie (z.B. bei Calvin) und in der christlichen Philosophie (z.B. bei Schelling) sowie in der heutigen Theologie und Spiritualität eine grosse Rolle.<sup>4</sup>

Eckhard Schendel ist seiner Verwendung „in Exegese und Theologie der Väter“ nachgegangen.<sup>5</sup> Die von ihm<sup>6</sup> vorgenommene exegetische Untersuchung wird, vor allem im folgenden Kapitel II, immer wieder aufgegriffen. Im Rahmen dieser Arbeit kann jedoch keine vollständige Analyse der umfangreichen Wirkungsgeschichte des kleinen paulinischen Nebensatzes erfolgen. Und doch spielt diese Wendung gerade auch bei Maximus zur beschreibenden und belegenden Kennzeichnung von Aussagen über die eschatologische Vergöttlichung der Welt eine prominente Rolle. Vor einer Analyse der Bedeutung dieser paulinischen Wendung für ausgewählte spätere theologische Entwürfe soll es jedoch zunächst um eine weitestmögliche Klärung des *paulinischen* Sinnes der besagten Stelle gehen.

Wenn daher im Folgenden die unterschiedlichen Kontexte von 1Kor 15,28d beschrieben werden, kann für die Zeit des Paulus der historische Kontext (Abschnitt 2: Paulus und die Situation der Heidenmission) vom weiteren (Abschnitt 3: Kapitel 15) und vom unmittelbaren Kontext der Stelle (Abschnitt 4: Verse 20-28) unterschieden werden. In die abschliessende Interpretation (Abschnitt 5) fliessen dann aber auch die Verstehenskontexte späterer Zeiten mit ein. Zunächst jedoch sollen Übersetzungs- und Herkunftsfragen geklärt werden (Abschnitt 1).

---

<sup>1</sup> Nestle, 467; Übersetzung: K.H.N.

<sup>2</sup> Beierwaltes, *Platonismus*, 159, Anm. 81.

<sup>3</sup> Kapitel X, Abschnitt 1.1.

<sup>4</sup> Vgl. unten, Abschnitt 5.1.

<sup>5</sup> In seiner ausführlichen Monografie von 1971 (Schendel, *Herrschaft*).

<sup>6</sup> Dort zu Beginn des Buches.

## 1. Übersetzung und Herkunft

Bevor ich im Folgenden den ganzen Satz 1Kor 15,28 in drei Sprachen zitiere, möchte ich eine Anmerkung zur *Übersetzung* voran stellen: Viele Interpreten verstehen *πᾶσιν* als *neutrum plural*: „in allem“. Andere Kommentatoren lesen es als *masculinum* und übersetzen "πάντα ἐν πᾶσιν" mit „everything to everyone“<sup>7</sup> bzw. „alles in allen“.<sup>8</sup> Wieder andere wollen keine der beiden Bedeutungen ausschliessen.<sup>9</sup> Auch ich möchte dies nicht tun; denn die Übersetzung von τὰ πάντα als „All“ schliesst die (und zwar: alle) Menschen mit ein. – Hier zeigt sich im Übrigen wiederum die Spannung, ob die Stelle nur für uns Menschen oder aber eben auch „kosmisch“ relevant ist.

Griechisch: „ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτός ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾗ ὁ θεός [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν.“

Lateinisch: „Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc ipse Filius subiectus erit illi, qui sibi subiecit omnia, ut sit Deus omnia in omnibus.“

Deutsch: „Und wenn ihm das All untergeordnet sein wird, dann wird sich (aber) auch er selber, der Sohn, dem unterordnen, der ihm das All untergeordnet hat, damit Gott alles in allem/ allen sei“.<sup>10</sup>

Untersucht man die Verwendung der Phrase „πάντα ἐν πᾶσιν“ vor der Zeit des Paulus, so führen alle ihre Verwendungen auf den vorsokratischen Philosophen Anaxagoras (ca. 500-428) zurück.<sup>11</sup> Dieser behauptete, durch die Mischung der Elemente sei in allen Dingen alles andere auch enthalten; ja, die Dinge entstünden und vergingen nicht, sondern änderten nur durch Auflösung und Neuzusammensetzung ihre Form.<sup>12</sup>

Wahrscheinlich aber, so George H. van Kooten,<sup>13</sup> kannte Paulus die Phrase „alles in allem/ -n“ von ihrer Verwendung durch die Stoiker her, die damit Gott selbst bezeichneten, und zwar Gott selbst zu einem Zeitpunkt, an dem durch Verbrennung alles andere in ihn absorbiert worden sei. Vorher dagegen (so jedenfalls schildert Origenes die stoische Naturphilosophie in *Contra Cel-*

<sup>7</sup> „Alles für alle“; vgl. Thiselton, *Corinthians*, 1239. Hier ist "ἐν" mit „to“ übersetzt.

<sup>8</sup> So Verburg, *Endzeit*, 291. Ebenso Wendland, *Korinther*, <sup>7</sup>1954, 127; <sup>5</sup>1948 übersetzte er selbst noch „in Allem“ (96).

<sup>9</sup> Thiselton, *Corinthians*, 1239, zitiert M. C. De Boer, *The Defeat of Death*, JSNT.S 22 (Sheffield 1988), 125f.: „the totality of the world experienced by human beings ... ‘all things’ vis à vis the human world ... the universe in which all human beings live“. – Die altsyrische Übersetzung bestätigt dieses doppelte Verständnis, denn sie ergänzt explizit: „... dass Gott ist alles in allem und in allen Menschen“: *Der altsyrische Paulustext*, CSCO 315, Tom. 37, 54.

<sup>10</sup> Nestle, 467f.; Übersetzung: K.H.N.

<sup>11</sup> Van Kooten, *Cosmic Christology*, 104f.

<sup>12</sup> Nach dem Kommentator von Aristoteles' *Physik*, Simplicius, der im 6. Jahrhundert nach Christus lebte.

<sup>13</sup> Van Kooten, *Cosmic Christology*, 107.

sum 4.14) sei er nur in einem Teil der Substanz der Natur gegenwärtig.

## 2. Die Mission des Paulus und ihre Bedeutung

Dass Paulus eine Wendung aus dem Bereich der griechischen Philosophie benutzt, weist darauf hin, dass bei ihrer Interpretation die Missionssituation des Apostels im allgemeinen berücksichtigt werden muss. Paulus war ja darauf angewiesen, in seiner Sprache den Verständnishorizont seiner korinthischen Hörer zu berücksichtigen. Dabei wird aus dem Zweifel an der Auferstehung, der in 1Kor 15,12 zum Ausdruck kommt, deutlich, dass die (auch weisheitlich geprägte) jüdisch-apokalyptische Gedankenwelt der palästinischen Urkirche<sup>14</sup> in der heidnisch-hellenistischen Welt nicht einfachhin akzeptiert wurde.

Um seine Zuhörer vom Inhalt seiner Botschaft zu überzeugen, arbeitete Paulus daher nicht nur mit rationalen Argumenten, sondern auch mit der (bis heute bekannten) Technik, in seinen Zuhörern Angst vor dem Verlorengehen bzw. vor der Vergeblichkeit ihres (nach Paulus unzureichenden) Glaubens zu erwecken.<sup>15</sup> Gleichermassen arbeitete er aber auch positiv mit dem Verweis auf allgemein anerkannte philosophische Konzepte. Nach Johan S. Vos sind die Korinther typische Vertreter von neu bekehrten Christen aus der heidnisch-hellenistischen Welt, auf die Paulus auch in Athen gestossen war (vgl. Apg 17,32): Sie hatten zwar die Auferstehung Jesu, die in ihre heidnisch geprägten Vorstellungen passte, nicht aber die jüdisch-apokalyptische Lehre von der allgemeinen (und daher auch von ihrer eigenen eschatologischen) Auferstehung angenommen:

„Daß in der heidnisch-hellenistischen Welt der Glaube an eine zukünftige Auferstehung der Toten leicht auf Ablehnung stieß, bezeugt bekanntlich Apg. 17:32. Daß dieselben Korinther, die die Auferstehung der Toten leugneten, wohl die Verkündigung über die Auferstehung Jesu angenommen hatten, ist für Paulus zwar ein Widerspruch, braucht es aber für die Korinther selbst keineswegs gewesen zu sein, weil der Glaube an eine individuelle Auferstehung eines Toten auch in der heidnisch-hellenistischen Welt bezeugt ist“.<sup>16</sup>

Den allgemein-kosmischen Aspekt, der zur individuellen Auferstehung Christi in der jüdisch-apokalyptischen Gedankenwelt hinzutritt, sowie sein Verständnis des individuellen Todes Jesu als ein Sterben für die Vielen verdeutlicht

---

<sup>14</sup> Dazu Genaueres unten, Abschnitt 3.

<sup>15</sup> Eriksson, *Fear*, 117-119. 126. In der Antike waren Drohungen ein anerkanntes Erziehungsmittel (vgl. dazu unten, Kapitel VIII, Abschnitt 5.4). Zur Furcht vor Gott vgl. unten, Kapitel IX, Abschnitt 4.1: Für Maximus gibt es zwei Arten der Gottesfurcht, eine falsche und eine angemessene.

<sup>16</sup> Vos, *Argumentation*, 333, bringt (Anm. 63) die folgenden Belege: „Philostrat, *Vit. Ap.* 4,45; 8,12; Diogenes Laertius, *Vit.* 8,67; Apuleius, *Met.* 2,28-29; Lukian, *Alex.* 24; *Philops.* 26; Weiteres bei A. Oepke, *Auferstehung II (des Menschen)*, RAC I, 930-938; E. Koskeniemi, *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese* (WUNT, 2.R. 61; Tübingen: Mohr, 1994) 193-203.“

Paulus durch Begriffe, die, aus der Stoa stammend, seinen Zuhörerinnen und Zuhörern eher bekannt waren als rein jüdisch-apokalyptische Visionen. Ähnlich wie andere jüdische Autoren wie zum Beispiel Philon von Alexandria, verwendete daher auch Paulus hellenistische Begriffe, zum Teil auch an Stelle von semitischen.<sup>17</sup> Ob und inwieweit sich dadurch auch die Theologie veränderte, wird allein dadurch noch nicht deutlich: Nach Wilfred Knox nämlich übernahm das Christentum aus der hellenistischen Welt lediglich die Vokabeln, nicht aber ihre Bedeutung;<sup>18</sup> diese hat sich vielmehr im neuen – christlichen – Kontext auch verändert.

Dass somit Paulus jedenfalls keinen regelrechten stoischen Weltenbrand lehrte, also tatsächlich nicht an ein physikalisches „Wiederverschwinden der Welt im göttlichen Feuer“<sup>19</sup> gedacht haben kann,<sup>20</sup> auch wenn er philosophisches Vokabular der Stoiker verwendet, wird deutlich, wenn man die übrigen Stellen des Kapitels beachtet: Dort spricht er von der Bekleidung des sterblichen mit einem geistlichen Leib (1Kor 15,51-53) bzw. Auferweckung eines überirdischen Leibes (Vers 44). Die Symbolik der verwandelnden Kraft des Feuers sowie der Kontrast zwischen einer aufgrund des ‚Aufruhrs‘ der kosmischen Mächte labilen mit einer in Gott zusammengefassten, stabilen kosmischen Ordnung<sup>21</sup> bleiben aber im Hintergrund lebendig.

Es ist für das genauere Verständnis der Stelle 1Kor 15,28 nun bedeutsam, welche Relevanz wir der durch die paulinische Mission bedingten hellenistischen Sprachwelt zubilligen wollen: Übernehmen wir sie als Teil der frohen Botschaft, weil sie vom Apostel Paulus so verwendet wird, oder müssen (bzw. dürfen) wir sie gewissermassen wieder subtrahieren, um eine von stoischer Metaphysik gewissermassen gereinigte, geradezu vor-hellenistische Sprache

---

<sup>17</sup> Knox, *St Paul*, 91f. spricht von der Gefahr, in einer Welt, die ‚keinen König als den Kaiser‘ hatte, vom Königreich Gottes zu reden („The adaptation of a different terminology from that of Palestinian Christianity was in any case rendered necessary by the danger of speaking of the kingdom of God to the Greek-speaking world; that world ‚had no king but Caesar“). Im Hellenismus sei nur die Apotheose von Königen, nicht aber die Königs-Herrschaft von Göttern bekannt gewesen („the kingship of a god – as against the deification of a king – belonged to Semitic rather than to Greek religion“).

<sup>18</sup> Knox, *St Paul*, 128, *Anm.* 2: „The language of Hellenistic piety has been carried over into Christianity, but the meaning has disappeared“.

<sup>19</sup> Schendel, *Herrschaft*, 19, *Anm.* 74, zitiert aus „W. L. Knox. *St. Paul and the Church of Gentiles*, Cambridge 1939, 128“ nur dessen Hinweis auf die „reabsorption of all things in the divine“, nicht aber vollständig („in the divine fire“: Knox, *St Paul*, 128), was sich dort auf popularphilosophische Vorstellungen von einander ablösenden Weltzeitaltern bezieht. Für Genaueres zur stoischen Lehre über die unterschiedliche Stabilität der Elemente siehe unten, Abschnitt 3.

<sup>20</sup> Nach Knox, *St Paul*, 128 ist es nicht vorstellbar, dass Paulus davon ausgegangen wäre, die menschliche Individualität könnte irgendwie verloren gehen: „it is not to be supposed that Paul had any serious belief that Jesus and His disciples would cease at the end of all things to retain their individual being.“

<sup>21</sup> Vgl. hierzu unten, Abschnitt 3.

zu rekonstruieren? Können wir, mit anderen Worten, Anteil an der Pflanze haben, die in der Antike als Antwort auf die Frohe Botschaft, wenn auch auf dem Boden hellenistischer Begriffe, gewachsen ist, oder sollten wir den Samen direkt in unsere heutige Denkweise hinein aufnehmen und (sozusagen unabhängig von wichtigen Teilen der europäischen Metaphysik) kultivieren?

Wenn etwa Marlis Gielen behauptet: „‚Gott alles in allem‘ ist eine soteriologische, nicht metaphysische Aussage“<sup>22</sup> – bedeutet dies dann, dass Paulus kein Philosoph war? Sicher sind metaphysische Gedankengänge im Anschluss an die Stelle auch nach Gielen weder überflüssig noch verboten. Vielleicht aber hatten solche Gedankengänge nur in einer Zeit Relevanz, als sie noch allseits anerkannt waren, nicht aber in unserer heutigen, auch schon ‚nach-metaphysisch‘ genannten Zeit?<sup>23</sup> Für christliche – jedenfalls: für katholische – Theologie wäre ein solches Ergebnis m.E. jedoch fatal. Denn vieles von der Weisheit der griechischen Philosophie, die auch die jüdisch-hellenistische Welt und mit ihr, besonders über die *LXX*, auch die Schrift geprägt hat, würde ihr in diesem Fall fehlen.

Daher scheint mir Folgendes wichtig zu sein: Einerseits muss der missionsbedingte Übergang von der jüdisch-apokalyptischen zur griechisch-philosophischen Gedankenwelt als Teil der christlichen Dogmengeschichte akzeptiert werden: Deutlich wird hier, dass Paulus in seiner Mission die Grenze zwischen ganz unterschiedlichen Weltanschauungen zu überschreiten hatte. Beide Welten können dann auch systematisch im Sinne eines Christentums, welches Juden und Heiden verbindet, miteinander in Korrelation gesetzt werden. ‚Metaphysik‘ darf darum keinem Christen als ‚Glaubensgut‘ vorgeschrieben werden. Andererseits dürfen philosophisch-metaphysische Fragen nicht von vornherin als Scheinfragen ausgeklammert werden. Wir stehen nämlich heute vor der Frage, mit welchen Weltanschauungen das Christentum zu vereinbaren ist (vgl. unten, Abschnitt 5) und wie es die jeweiligen Weltanschauungen dann verändernd beeinflussen kann.

Nun vertreten aber auch in Bezug auf die soteriologische Relevanz unserer Stelle die verschiedenen Exegeten sehr unterschiedliche Auffassungen. Welche (christologisch begründete) Soteriologie vertrat Paulus?

Während es für eine (grosse) Gruppe von Exegeten ausgemacht scheint, dass Gottes Herrschaft auch darin besteht, dass diejenigen (auf ewig) bestraft werden, die sein Angebot des Lebens ablehnen, verweisen andere, eben etwa auch Gielen,<sup>24</sup> darauf, dass Paulus von einem *solchen* Gericht nichts erwähnt.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Gielen, *Totenaufweckung*, 100.

<sup>23</sup> Zur heutigen Zeit vgl. unten, Abschnitt 5.

<sup>24</sup> Gielen, *Totenaufweckung*, 102, spricht von einer „universal-soteriologischen Aussageabsicht“ des Paulus. Wenn ein Autor (nämlich G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NIC), Michigan 1987, 760) eben dies bezweifelt und Gott beschreibt als „banish-

Vielmehr lasse er „um der souveränen Herrschaft Gottes willen ... Raum ... für die Rettung aller“,<sup>26</sup> und dies aufgrund der durch Christus vermittelten Gnade: Denn zwar würden nach Paulus bei der Wiederkunft Christi die dann schon verstorbenen Christen vor dem ‚Rest der Welt‘ vom Tod erweckt;<sup>27</sup> dann aber, bei der allgemeinen Auferstehung, erstrecke sich die heilvolle Gottesherrschaft auf „alle und alles“.<sup>28</sup>

Um hier zu genaueren Ergebnissen zu kommen, soll im Folgenden Kapitel 15 noch genauer betrachtet werden.

### 3. Weiterer Kontext: Auferstehung der Toten (1Kor 15)

Nach Oda Wischmeyer<sup>29</sup> stellt das ganze Kapitel 15 einen „Traktat“ (187) dar, einen „ersten christlichen Denk- und Sprachversuch zum Thema Auferstehung der Toten *nach* der Auferstehung Jesu Christi“ (207).

Paulus führe den Gegenstand ‚Auferstehung der Toten‘ „auf seine christologischen Dimensionen zurück“ und nehme ihn damit „aus dem Bereich der persönlichen Erwartung einer christlichen Gruppe heraus“ (195). Die Auferstehung Jesu interpretiere er „eschatologisch, d. h. epochal, nicht als Einzel- oder Gruppenereignis“ (199). Diese „Ausweitung der Perspektive über die persönliche Existenz hinaus“ ermögliche einen „universellen Ausgriff“ (205).<sup>30</sup>

Wischmeyer sieht die universelle Perspektive, die Paulus den Korinthern entgegen stellt, sehr kritisch: Paulus verliere

„über der in heilsgeschichtlichen Epochen denkenden christologischen Rede vom zweiten Adam die Frage nach der Bedeutung der Zugehörigkeit der Menschen zu Christus durch die  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$  aus dem Blick. Wenn alle Auferstandenen einen himmlischen Körper tragen werden, wird die  $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$  zu einer automatisch wirkenden Grösse“.<sup>31</sup>

---

ing those who have rejected his offer of life“, so sei dies „von 1 Kor 15, 20-28 nicht gedeckt, sondern eine seinem Vorverständnis von Heil entspringende Eintragung in den Text“ (Anm. 52).

<sup>25</sup> Gielen, *Totenaufweckung*, 101, Anm. 56.

<sup>26</sup> Ebd., 103f.

<sup>27</sup> Vers 23c (ebd., 100), und dies nicht etwa „als Lohn für ein Gott- bzw. torakonformes Leben, sondern als unverdientes Gnadengeschenk Gottes für die Sünder“ (ebd., Anm. 61)! Nach 1Thess 4,17 werden die anderen (zunächst) in den Himmel entrückt. Wie lange diese Phase nach Paulus dauert, kann nicht sicher gesagt werden.

<sup>28</sup> Ebd., 101, Anm. 56.

<sup>29</sup> Wischmeyer, *Traktat*, 187. Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch; *Hervorhebungen* durch O. W.

<sup>30</sup> Ein solcher Ausgriff erinnert an die von Theodor Ahrens an Joseph Sittler gerichtete Kritik, dieser „entschränke“ die Ekklesiologie in ungebührlicher Weise auf die ganze Natur (Ahrens, *Diskussion*). Diese Kritik wird weiter unten (Kapitel X, Abschnitt 2.3.1) diskutiert.

<sup>31</sup> Wischmeyer, *Traktat*, 206.

Aber kann und soll nicht der Glaube selber universelle Weite haben? Das Reich Gottes, dessen Kommen Jesus ankündigt, soll doch nicht bloss für diejenigen anbrechen, welche daran glauben! Es hat, wie nun hier auch nach Paulus die Auferstehung, einen universalen und in *diesem* Sinne ‚katholischen‘ Charakter.

Weiter als diese Gedanken führen uns die von Jeffrey R. Asher, der die damaligen philosophischen Hintergründe in seine Analyse mit einbezieht. Asher spricht zwar dem paulinischen Gesamtwerk Traktatcharakter ab;<sup>32</sup> entscheidend für ihn ist vielmehr, dass Paulus im 1. Korintherbrief das Ziel einer Versöhnung der in der Frage der Auferstehung der Toten gespaltenen Korinther Gemeinde verfolgte. Gleichzeitig habe er aber die Korinther in den „Prinzipien der Lehre von der Auferstehung“ instruieren wollen.<sup>33</sup>

In einem lehrhaften Stil zeigt er nach Asher, dass die Lehre der Auferstehung durchaus mit dem damaligen philosophischen Weltbild einer bestehenden Polarität zwischen irdischen und himmlischen Körpern vereinbar sei,<sup>34</sup> indem er anhand des Beispiels des Wachstums von Samenkörnern das Konzept der *Verwandlung* in die Diskussion eingeführt habe: Die irdischen Körper müssten bei der Auferstehung Eigenschaften annehmen, die ihnen eine himmlische Beheimatung ermöglichten.<sup>35</sup> So zeige Paulus, dass die Begriffe σῶμα ψυχικόν (beseelter, atmender Leib) und σῶμα πνευματικόν (geistiger, spiritueller Leib) nicht nur verschiedene Orte (Erde und Himmel), sondern auch eine zeitliche Abfolge implizieren.<sup>36</sup>

Identisch bleibe der Leib; der ihm zu Grunde liegende Stoff (seine ‚Sub-stanz‘ gemäss einem älteren Verständnis von ὑπό-στασις<sup>37</sup>), sein Ort und seine diesem Ort entsprechenden Eigenschaften änderten sich aber unwiderruflich:

---

<sup>32</sup> Asher, *Polarity and Change*, 21: „Paul’s writings are clearly not theological treatises, much less systematic theological treatises; yet this is exactly the level on which the issue of the development of Paul’s eschatology ... has been discussed.“ – „Die Schriften des Paulus sind eindeutig keine theologischen Traktate, viel weniger systematisch-theologische Traktate; und doch ist genau dies die Ebene, auf welcher die Frage einer Entwicklung der Eschatologie des Paulus ... bisher diskutiert worden ist.“ (Übersetzung: K.H.N.)

<sup>33</sup> Ebd., 57; ein weiteres Ziel von Paulus sei es (Paul’s second goal is) „instructing the Corinthians on the principles underlying the doctrine of the resurrection.“ (ebd.; Übersetzung: K.H.N.)

<sup>34</sup> Ebd., 82f.: „He proves that the resurrection is, in fact, a valid doctrine, fully compatible with a cosmology where a radical opposition exists between the celestial and terrestrial realms.“

<sup>35</sup> Ebd., 165: „the terrestrial human body must acquire attributes appropriate for a celestial habitation.“

<sup>36</sup> Ebd., 111: Paulus zeige „[Paul shows] that the phrases σῶμα ψυχικόν and σῶμα πνευματικόν are not only locative terms, but are also temporally successive.“

<sup>37</sup> Im Sinne von „substance, stuff, material“ (Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. ὑπόστασις, 1454, I.B.4) und nicht von „particular, concrete entity, individual“ (ebd., 1455, I.B.7).

Dieses Konzept eines „Substanz“-Wandels habe Paulus in der zeitgenössischen philosophischen Diskussion vorgefunden.<sup>38</sup> Dabei bleibt der Leib zwar Leib, jedoch erfährt er eine Erhöhung seines Status von einer rein materiellen zu einer ‚feinstofflicheren‘, Gott ähnlicheren Ebene. So hätten sich die Stoiker vorgestellt, dass das feurige, himmlische *pneuma*, welches ihrer Ansicht nach die anderen Elemente (Luft, Wasser und Erde) hervorgebracht habe,<sup>39</sup> das einzige Element sei, welches (als gewissermaßen halb göttliches<sup>40</sup>) die als periodisch wiederkehrend gedachten Weltenbrände überstehen würde; in der jeweils wieder erfolgenden Neuschaffung der Welt kondensiere nach stoischer Vorstellung das göttliche Feuer dann wieder zu Luft, Wasser und Erde<sup>41</sup>.

Die Beschreibung der Auferstehung Christi und ihrer „notwendigen apokalyptischen Konsequenzen“ in 1Kor 15,20-28 sei in diesem Gesamtzusammenhang lediglich eine Entfaltung der Grundthese, dass Christi Auferstehung, von der Paulus in Vers 20 ausgeht, als eine „Voraussetzung des vorweggenommenen Ereignisses der Auferstehung der Toten und anderer damit verbundener Ereignisse“ zu verstehen sei.<sup>42</sup>

Dass die Verknüpfung der Auferstehung Christi mit der allgemeinen Auferstehung der Toten wahrscheinlich auf Paulus selbst zurückgeht, hat 1996 Joost Holleman überzeugend dargestellt:<sup>43</sup> In 1Kor 15,12-19 verwende Paulus diese Vorstellung, um die Korinther davon zu überzeugen, dass es eine Auferstehung der Toten geben werde.<sup>44</sup> Beide Konzepte seien völlig verschieden in Bezug auf Ort (Auferstehung Jesu in den Himmel; die der anderen Verstorbe-

<sup>38</sup> Asher, *Polarity and Change*, 205: „the most likely source of Paul’s use of change must be found in Greek philosophy“.

<sup>39</sup> Ebd., 180: „the Stoic elements consisted of qualified matter as a result of the creative effects of *pneuma* (or, earlier in Zeno, of the creative fire) on the material substrate.“ – „Die Elemente bestanden bei den Stoikern aus qualifizierter Materie und resultierten aus den schöpferischen Auswirkungen des *Pneumas* (oder, schon bei Zeno, des schöpferischen Feuers) auf das materielle Substrat.“ (Übersetzung: K.H.N.)

<sup>40</sup> Das *Pneuma* wurde nach Asher von den Stoikern als das kreative Feuer verstanden (ebd., 181, *Anm.* 63: „it is ... the creative fire“), das eine mittlere Position zwischen Gott und der Materie einnimmt (ebd., 180, *Anm.* 61: „a combination of God and matter, the two *archai*“ (*Hervorhebung*: Asher).

<sup>41</sup> Ebd., 181: „the Stoics believed that the universe underwent periodic conflagrations where the only thing that existed was fire or god. However, in the subsequent cosmogony, fire becomes air, then water, then earth through condensation [*Anm.* 66: „*Diog.Laert.* 7.142 (SVF 2.581)“].“ Vgl. die oben, Abschnitt 1, beschriebene Herkunft der Wendung „alles in allem/ -n“.

<sup>42</sup> Ebd., 61: „[The argument affirms] Christ’s resurrection and its necessary apocalyptic consequences. ... [vv. 21-28 are not the main thrust of Paul’s argument but a further development of the thesis already stated that Christ’s resurrection is] the foundation of the anticipated event of the resurrection of the dead and other related events.“

<sup>43</sup> Holleman, *Resurrection and Parousia*, 137: „The notion that Jesus’ resurrection inaugurated the eschatological resurrection is probably of Pauline origin.“

<sup>44</sup> Ebd., 137: „In chapter 15 ..., Paul tries to convince the Corinthians that there will be a resurrection at the end of time.“



nen auf Erden, 1Thess 4,16f.)<sup>45</sup> und Zeit (Auferstehung Jesu in der Vergangenheit; die der anderen Toten in der Zukunft);<sup>46</sup> Paulus versuche daher, diese beiden Auferstehungskonzeptionen zu harmonisieren: das der himmlischen Vergeltung für einen Märtyrer direkt nach seinem Tod und das der allgemeinen Totenauferstehung zum Jüngsten Gericht. Die Verknüpfung der beiden Vorstellungen gelinge Paulus durch das Konzept der Erstlingsgaben (ἀπαρχαί).<sup>47</sup> Indem Jesus selbst als eine solche bezeichnet werde, werde er bei Paulus zum Repräsentanten für die, welche auferweckt werden sollen.<sup>48</sup>

So werden bei Paulus in der Person Jesu himmlische und irdische sowie individuelle und universale Eschatologie miteinander verbunden.

Auch Winfried Verburg beschreibt die Auferstehung Christi als nach Paulus „noch nicht abgeschlossen“.<sup>49</sup> Zustimmend zitiert er Johan Christiaan Beker, der schreibt:<sup>50</sup> „Die Auferstehung Christi bleibt in ihrer vollständigen Bedeutung und Wirkung bis zur zukünftigen Auferstehung aller Toten ‚unvollendet‘.“ Der Abschnitt 1Kor 15,20-28 bilde im Rahmen einer antiken rhetorischen Struktur<sup>51</sup> einen Exkurs (digressio) innerhalb einer argumentativen Widerlegung der Gegner des Paulus (refutatio);<sup>52</sup> diese Gegner hatten behauptet, „dass nur bei der Parusie Lebende Anteil am endzeitlichen Heil haben, bis dahin Verstorbene hingegen verloren sind“.<sup>53</sup> „Die Verse 35-40 enthalten dagegen die positive Argumentation zugunsten der von Paulus vertretenen Meinung (*probatio*)“.<sup>54</sup>

Diese paulinische Argumentation basiert nach Verburg neben der apokalyptischen auch auf weisheitlichen<sup>55</sup> Traditionen – beides Denktraditionen, die sich in ganz verschiedener Weise auf den gesamten Kosmos beziehen, sich aber

---

<sup>45</sup> Ebd., 145: „Jesus had been raised into heaven, whereas Christians would be raised on earth.“ Allerdings wird 1Thess 4,16 vorausgesetzt, dass Jesus wieder auf die Erde zurückkommen wird.

<sup>46</sup> Ebd., 145: „An event in the past is seen as the beginning of a future event.“

<sup>47</sup> Ebd., 50.

<sup>48</sup> Ebd., 51: „The designation of the risen Jesus as the ‚first-fruits of those who have fallen asleep‘ (v. 20) means that Jesus has been raised as the first and the representative of those who will be raised.“

<sup>49</sup> Verburg, *Endzeit*, 273.

<sup>50</sup> *Der Sieg Gottes*, SBS 132, Stuttgart 1988, 69.

<sup>51</sup> Die Herstellung des Bezuges zur Rhetorik, hier zum Spezialfall der Briefliteratur, dient bei Verburg (*Endzeit*, 257) „allein dem heuristischen Zweck der Funktionsbestimmung der Textabschnitte.“

<sup>52</sup> Verburg, *Endzeit*, 270; 286.

<sup>53</sup> Ebd., 285. Diese Auferstehungsleugner unterscheiden sich nach Verburg (ebd., 283) von denjenigen, die die Vikariatstaufe (1Kor 15,29) praktizieren.

<sup>54</sup> Ebd., 271.

<sup>55</sup> Zu 1Kor 15,27 zieht er etwa Weish 3,7f. heran (ebd., 274). Dort heisst es: „Beim Endgericht werden sie aufleuchten wie Funken, die durch ein Stoppelfeld sprühen. Sie werden Völker richten und über Nationen herrschen, und der Herr wird ihr König sein in Ewigkeit“ (*Einheitsübersetzung*, 737f.).

auch gegenseitig ergänzen können: „Die Textanalyse von 1Kor 15 hat gezeigt, daß die paulinische Auferstehungsvorstellung sowohl auf apokalyptischer als auch auf weisheitlicher Eschatologie basiert“.<sup>56</sup>

Die in 1Kor 15 verwendete Adam-Christus-Typologie vergleicht er mit einer ähnlichen Typologie bei Philon von Alexandria, der ebenfalls von zwei Ur-menschen spreche, einem himmlischen und einem irdischen, die jeweils Vertreter von „Menschenklassen“ darstellten, „die in einem je verschiedenen Verhältnis zu Gott stehen“.<sup>57</sup> Dieses Verhältnis sei entweder labil (beim irdischen Menschen mit seinem natürlichen Leib/ σῶμα ψυχικόν) oder stabil (beim himmlischen Menschen mit seinem übernatürlichen Leib/ σῶμα πνευματικόν).<sup>58</sup> Wegen der durch Paulus schon in 1Thess 4,13-18 thematisierten „Gleichheit der Verstorbenen und Lebenden bei der Parusie“ komme es dann in 1Kor 15,53 bei der Auferstehung zu einer Verwandlung.<sup>59</sup>

Die Parallelisierung „wie Christus als Erstling, so später in Christus alle“ (vgl. 1Kor 15,22) stammt also von Paulus selbst, der allerdings in 1Kor 15,23 eine dreifache Ordnung einführt: zuerst Christus, dann die, die zu ihm gehören, und schliesslich das All, dessen Herrschaften entmachtet werden. So geht die Herrschaft schrittweise auf Christus über und wird schliesslich dem Vater übergeben, so dass „Gott alles in allem“ ist.

Der hierzu nach Paulus nötige stoffliche Wandel ermöglicht also dadurch eine stabile statt der vorher labilen Gottesbeziehung, dass dem (mit sich selbst identisch, also: menschliche Person bleibenden) Leib nicht mehr sterbliche Materie als Substanz zugrunde liegt, sondern unsterbliche. Dabei verliert der Mensch in seiner Identität zwar nicht die Geschöpflichkeit, doch wandelt sich diese von einer ‚psychischen‘ zu einer ‚pneumatischen‘: Wir werden nach Paulus „verwandelt werden“, insofern sich „dieses Vergängliche ... mit Unvergänglichkeit bekleiden“ muss „und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit“ (1Kor 15,52f.).<sup>60</sup>

Diese paulinische Vorstellung einer „Bekleidung“ des Geschöpflichen mit etwas Göttlich-Pneumatischem ist durchaus mit der Übernahme göttlicher Eigenschaften durch ein Geschöpf, wie es später auch Maximus vorsieht (communicatio idiomatum), vergleichbar. Kann aber auch bei Paulus selbst von der Vorstellung einer Vergöttlichung der Kreatur ausgegangen werden? Und inwiefern wäre nach Paulus ein mit Unsterblichkeit bekleideter Leib ‚identisch‘

---

<sup>56</sup> Verburg, *Endzeit*, 273.

<sup>57</sup> Ebd., 276: „Wesentliche Unterschiede sind: 1. Paulus bewertet σῶμα positiv, Philon hingegen als negativ; ... 2. Die Bezeichnung ψυχικός für den irdischen Menschen ist unphilonisch; 3. Paulus vertauscht die Reihenfolge gegenüber Genesis und Philon: nicht mehr der himmlische Mensch (Gen 1,27) ist der erste, sondern der letzte“.

<sup>58</sup> Ebd., 275.

<sup>59</sup> Ebd., 278.

<sup>60</sup> *Einheitsübersetzung*, 1282.

mit Gott, so dass im Umkehrschluss Gott als „alles seiend“ vorgestellt werden kann? Droht hier nicht ‚Pantheismus‘? Auf diese Fragen soll im folgenden vierten Abschnitt detaillierter eingegangen werden. Vorher soll aber noch eine weitere Perspektive aufgezeigt werden: die präsentisch-eschatologische.

Verschiedene Theologinnen stellen nämlich, aus heutiger Perspektive, noch grundsätzlichere Fragen an Paulus. So fragt Luise Schottroff, ob es immer noch möglich sei, in der Vision, die die Eschatologie und die Gemeindepraxis des Paulus ermöglichte, Hilfe zu finden und ob das Studium der paulinischen Theologie in einer post-christlichen Gesellschaft (überhaupt) relevant sei.<sup>61</sup> Die Frage ist hier also nicht: *Jüdisch-apokalyptische oder hellenisierende Sprache?*, sondern vielmehr wird die Aufgabe einer Weiterführung der paulinischen Mission in den heutigen Kontext hinein wahrgenommen: Wie müssen wir heute reden, um das Anliegen von Paulus zu treffen, wenn wir dies überhaupt noch als unser Ziel ansehen?

In feministischer Theologie etwa wird versucht, so Claudia Janssen, die einseitige Beschränkung des Begriffs der Auferstehung auf die Auferstehung Christi, die schon Paulus futurisch-eschatologisch eingeschränkt hat, durch ein präsentisches Verständnis der Auferstehung aller zu ergänzen.<sup>62</sup> Dabei wird die Auferstehung eines spirituellen Leibes schon vor dem Tod erfahren, etwa in der Feier der versammelten Gemeinde, und es wird versucht, diese Erfahrungen an möglichst viele weiterzuvermitteln.

Um die Relevanz der paulinischen Theologie für heute zu finden, untersucht Janssen ausgewählte Auslegungen von 1Kor 15, nämlich solche von Karl Barth, Rudolf Bultmann und Dorothee Sölle, die sie heranzieht, um ihr Anliegen deutlich zu machen: Während Barth<sup>63</sup> die Auferstehung strikt in der Zukunft sehe, betone Bultmann,<sup>64</sup> wir (Christen) seien die (jetzt schon, vor allen anderen) Auferstandenen, seien Erstlinge, seien *Neue Schöpfung*.<sup>65</sup> Dabei stelle sich aber Bultmanns Beschreibung dieser präsentischen Auferstehung als intellektuell und leiblos dar: Bultmanns Auferstehungsleib tendiere zu einer

---

<sup>61</sup> Vorwort zum 79. Band (Jahrgang 2000) des *Journal for the Study of the New Testament*, 3: „Is it still possible to find help in the vision underlying Paul's eschatology and community praxis? And is the study of Pauline theology relevant in a post-Christian society?“

<sup>62</sup> Janssen, *Resurrection*, 61: „Scholars have concentrated their criticism above all on a position that relates the contemporary meaning of resurrection one-sidedly to the resurrection of Jesus Christ and defines the ‚general resurrection‘ as an event on the far side of death, which is still to take place.“

<sup>63</sup> Ebd., 64, *Anm.* 7: „Karl Barth, *Die Auferstehung der Toten*: Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15 (Zürich: Evangelischer Verlag, 4th edn, 1954)“.

<sup>64</sup> Ebd., 64, *Anm.* 8: „Rudolf Bultmann, *Karl Barth, ‚Die Auferstehung der Toten‘*, first published 1926. Quotations from Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I (Tübingen, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 9th edn, 1993), pp. 38-64.“

<sup>65</sup> „... we are risen ones, we are ἀπαρχή and κοινὴ κτίσις“: ebd., 65; *Anm.* 10: „Bultmann, ‚Auferstehung‘, p. 64“.

„leiblosen Leiblichkeit“.<sup>66</sup> Sölle dagegen stelle heraus, dass der Leib im Gegensatz zur Seele an die Materie gebunden sei und nur als solcher zu seiner Umwelt echte, nämlich praktische Beziehungen unterhalten könne.<sup>67</sup> Rechtfertigung bedeute dann echte, praktisch-materielle Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi und falle mit der Heiligung zusammen.<sup>68</sup> Auf diese Weise könne es Sölle vermeiden, so Janssen, in den paulinischen  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ -Begriff einen Dualismus hinein zu tragen, der Paulus selber fremd wäre:

„Sich als ein Leib zu verstehen, als eine Schöpfung Gottes und als Teil des Leibes Christi, bedeutet, dass man ausgerüstet ist mit der Möglichkeit, gerecht zu handeln.“<sup>69</sup>

Auch der „natürliche Leib“ werde bei Paulus immerhin als ein Same des geistlichen Leibes verstanden. Wenn Paulus jedem Körper eine spezifische Schönheit zugestehe (1Kor 15,40f.), so beziehe sich das auch auf die vergänglichen, verletzlichen und fragmentarischen Leiber der Gegenwart.<sup>70</sup> Der Ort, wo diese Leiber Auferstehung schon jetzt erleben könnten, sei die feiernde, erzählende, klagende, der Toten gedenkende und gemeinsam speisende Gemeinschaft, in der der Geist Gottes gegenwärtig ist; und dies sei die Hauptaussage von Paulus.<sup>71</sup>

Neben der eindeutig zukunftsbezogenen Aussage: Gott wird ‚alles in allem‘ sein, erweitert diese präsentisch-eschatologische Deutung der paulinischen Aussagen ihre Relevanz gerade für den zeitlich-leiblichen Aspekt unseres Lebens, den wir mit Tieren und Pflanzen, ja auch mit der unbelebten Materie, gemeinsam haben.<sup>72</sup>

---

<sup>66</sup> Ebd., 70: „a bodiless body“.

<sup>67</sup> Ebd., 72, *Anm.* 32: „Cf. Dorothee Sölle, *Der Mensch zwischen Geist und Materie*. Warum und in welchem Sinne muß die Theologie materialistisch sein?, in: Willy Schottroff and Wolfgang Stegemann (eds.), *Der Gott der kleinen Leute*. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen (Munich: Chr. Kaiser Verlag, Gelnhausen: Burckardthaus-Laetare-Verlag, 1979), pp. 15-36“.

<sup>68</sup> „Our body and our life exist for righteousness, not in some idealistic sense, but in a practical-material sense. Justification and sanctification become coterminous.“ Janssen, *Resurrection*, 73; *Anm.* 38: „Sölle, ‚Mensch‘, p. 35“.

<sup>69</sup> Janssen, *Resurrection*, 75: „To understand oneself as a  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , as a creature of God and part of the body of Christ, means that one is equipped with the possibility of acting righteously.“

<sup>70</sup> Ebd., 76f.

<sup>71</sup> Ebd., 78: „In celebration in common, in narrating stories of rising up, in lamentation, in remembrance of the dead, and in shared eating, the Spirit of God is present ... This spiritual level too ... is an aspect of the reality of resurrection. What happens after death? The only answer that Paul can give to this question takes the form of apocalyptic, mythological images (1 Cor 15. 51-57). Paul sets his sights on the present.“

<sup>72</sup> Besonders im Abschnitt B (vgl. Kapitel IV, Abschnitt 4; vgl. aber auch Kapitel X, Abschnitt 4.2) soll der Sinn der Zeitlichkeit und der Geschichte betont werden: Insofern kann möglicherweise die Lehre von der ‚Anakephalaiosis‘ die Theologie vor ‚Akosmismus‘ (vgl. Teil B) und das Apokatastasis-Verständnis vor ‚Geschichtsnihilismus‘ bewahren (vgl. Teil C).

#### 4. Unmittelbarer Kontext (1Kor 15,20-28): Das All wird Gott unterworfen

Oda Wischmeyer bezeichnet den Abschnitt 1Kor 15,20-28 als „apokalyptische Grundbelehrung über das Ende“.<sup>73</sup> Eine Strukturanalyse dieses unmittelbaren Kontextes ergibt, dass sich die Verse 20-24a auf das Verhältnis zwischen Christus und den Menschen konzentrieren, während die Verse 24b-28 dem Verhältnis zwischen Vater und Christus (bzw. dem Sohn) gewidmet sind.<sup>74</sup> Die Beziehung Gottes zu den Menschen (und zum All) erfolgt also eindeutig durch Christus. Unklar ist aber die genaue Bedeutung der Schlusswendung (Vers 28d: „damit Gott alles in allem/ allen sei“). Einigkeit besteht darin, dass diese Wendung das Vorhergehende zusammenfasst. Fraglich ist aber, ob sie semantisch Neues bringt oder eben gerade nicht.<sup>75</sup>

##### 4.1 ‚Gott alles in allem‘: ‚Panthismus‘?

Für viele Exegeten geht es im Vers 28d lediglich um die Herrschaft bzw. die Unterwerfung Christi, ohne dass durch den Ausdruck selbst noch einmal etwas Neues ausgesagt werde; so ergibt sich bei ihnen als Aussage der Formulierung „Gott alles in allem“ lediglich eine qualifizierende Umschreibung der „vollendeten Gottesherrschaft“.<sup>76</sup> Etwa nach Andreas Lindemann bedeutet nämlich die βασιλεία sowieso „nichts anderes, als daß Gott ‚alles in allem‘ sein wird“.<sup>77</sup> Bei Paulus werde die Rede von der Parusie eingeordnet in die Rede von der endgültigen βασιλεία Gottes (und nicht etwa, so wird argumentiert, die Reich-Gottes-Erwartung durch die Parusievorstellung abgelöst).

Auf den genaueren Inhalt dieser Qualifizierung des Reiches Gottes wird so zumeist nicht näher eingegangen. Daher wird auch selten umgekehrt die Gottesherrschaft durch Vers 28d interpretiert. Die beschriebene Interpretationsrichtung hat eine Abgrenzung zu bestimmten metaphysisch-„wörtlichen“ Verständnisweisen der Stelle<sup>78</sup> zur Folge – nämlich zu einem Verständnis im Sinne der Tendenz, eine wie auch immer verstandene „Vergöttlichung“ der

---

<sup>73</sup> Wischmeyer, *Traktat*, 179. Vgl. Schumacher, *Versöhnung des Alls*, 222-224: Es gehe um die Entkräftung, nicht Vernichtung der Feinde Gottes.

<sup>74</sup> Gielen, *Totenaufweckung*, 87. Ähnlich Lindemann, *Parusie*, 105: „Das eigentliche Thema von 1 Kor 15, 24-28 ist die – von Paulus sonst nicht erörterte – Frage der Beziehung zwischen Gott und Christus.“

<sup>75</sup> In dieser Frage spiegelt sich die sachliche Fragestellung, ob die Zusammenfassung der Welt in der Anakephalaiosis inhaltlich Neues bringt oder nicht; vgl. unten, Kapitel IV, Abschnitt 4; Kapitel X, Abschnitte 4.2 und 5.1.

<sup>76</sup> Gielen, *Totenaufweckung*, 100.

<sup>77</sup> Lindemann, *Parusie*, 107.

<sup>78</sup> Schendel, *Herrschaft*, 1-24.

Schöpfung zu lehren, wie es bei vielen Kirchenvätern der Fall war<sup>79</sup>; soll vielleicht das von Werner Thiede als ‚Autonomie‘ bezeichnete Paradigma<sup>80</sup> abgewehrt werden? Wenn etwa Eckhard Schendel bemerkt:

„Es ist interessant zu beobachten, dass V. 28 heute ähnlich verstanden werden kann wie bei dem vielumstrittenen Markell von Ankyra im 4. Jahrhundert, nämlich als ‚ein mystisches Aufgehen und Verschwinden der Welt und Christi in Gott‘, oder auch im origenistischen Sinne“<sup>81</sup>,

so zeigt sich auch, dass genauer begründet werden müsste, welche Vorstellungen aus welchen Gründen als unpaulinisch ausgeschieden werden. Die Verurteilungen der Markellianer im vierten Jahrhundert und der Origenisten im sechsten reichen sicherlich allein hierfür nicht aus; überdies ist es fraglich, ob man die Theologie der beiden indizierten Theologen (und ihrer jeweiligen Schulen) jeweils richtig verstanden hat. Auch hat Markell († 374), wie weiter unten gezeigt werden soll<sup>82</sup>, nicht mit einem Verschwinden der Welt, sondern mit ihrer Erhaltung gerechnet; lediglich die Ausschliesslichkeit, nach der nur Jesus eine besondere (nämlich: eine Identitäts-) Beziehung zum *Logos* hat, wird nach ihm dereinst aufgehoben werden.

Deutlich nun wird von verschiedenen Autoren behauptet, dass 1Kor 15,28d gerade nicht als eine eigenständige paulinische Vision verstanden werden dürfe, sondern vielmehr als hymnisch-formelhafte Umschreibung dessen, was vorher genannt wurde: der Unterwerfung des Sohnes unter den Vater, nachdem dieser dem Sohn davor alles, einschliesslich des letzten Feindes „Tod“, unterworfen habe.<sup>83</sup> Das Pauluszitat könne überhaupt nicht als eine Antwort auf Fragen nach Allversöhnung oder Welterlösung verstanden werden, sondern „lediglich“ als eine Umschreibung der Gottesherrschaft. In diesem Sinne würde die Einheitsübersetzung zu Recht übersetzen: „damit Gott *herrscht* über alles und in allem“.<sup>84</sup>

So sieht Schendel den Nebensatz als eine Antwort „auf ‚die apokalyptische Frage, wem die Weltherrschaft gehört‘<sup>85</sup>“ an und nimmt damit (indirekt) auch deutlich gegen Origenes Stellung, der die Frage der Herrschaft in V. 28d für sekundär hielt<sup>86</sup>; ähnlich sieht es Wolfgang Schrage:

„Gottes unverkürzte Souveränität, daß zuletzt nur sein Wille gilt, seine Herrlichkeit und seine Macht unbestritten sind, er ungeschmälert der Pantokrator ist ... und seine Herrschaft

---

<sup>79</sup> Vgl. unten, Kapitel II-III.

<sup>80</sup> Siehe oben, *Einleitung*, Abschnitt 1.3; unten, Kapitel X, Abschnitt 3.1.

<sup>81</sup> Schendel, *Herrschaft*, 19.

<sup>82</sup> Kapitel V, Abschnitt 3.3.

<sup>83</sup> So Schendel, *Herrschaft*, im exegetischen Teil seiner Untersuchung (1-24).

<sup>84</sup> *Einheitsübersetzung*, 1281; *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>85</sup> *Anm.*: „E. Käsemann, Exegetische Versuche II, 129“.

<sup>86</sup> Schendel, *Herrschaft*, 20; vgl. unten, Kapitel V, Abschnitt 3.2; Kapitel VIII, Abschnitt 5.

in der ganzen Schöpfung anerkannt ist“.<sup>87</sup>

Dies und nichts anderes sei der Sinn des paulinischen Ausdrucks. Dadurch werde die Vorstellung eines „mystische(n) Aufgehen(s) in Gott“<sup>88</sup> ebenso ausgeschlossen wie, so Schrage in seinem Kommentar,<sup>89</sup> Pantheismus. Da die Begriffe ‚Mystik‘ und ‚Pantheismus‘ jedoch aus nachpaulinischer Zeit stammen, führt die Diskussion hier schon in Bereiche, in der es nicht mehr nur um den historischen Sinn des paulinischen Nebensatzes, sondern auch um seine Bedeutung für uns heutige Menschen geht. Daher sollen in diesem Absatz auch spätere Verstehenshorizonte, die hier teilweise von Exegeten, wenn auch negativ, angesprochen worden sind, mit in die Diskussion einfließen.

In der Tat schliesst schon der Begriff der „Herrschaft“ (ὕποταγή) ein „mystisches Aufgehen“ im *dem* Sinne aus, dass im Eschaton nicht mehr zwischen Gott und der Schöpfung unterschieden werden könnte. Versteht man dieses ‚Nicht-mehr-unterscheiden-Können‘ mit Werner Thiede<sup>90</sup> geradezu als Kennzeichen des Pantheismus, so wird auch dieser tatsächlich durch die Herrschafts- und Unterwerfungsthematik des unmittelbaren Kontextes ausgeschlossen. Allerdings weist die Tatsache, dass sich Christus selber freiwillig unterwirft, *gleich wie* sich auch die übrige Schöpfung unterwirft bzw. unterwerfen soll(te), darauf hin, dass neben dem Aspekt der Herrschaft auch der Aspekt der Gemeinschaft nicht übersehen werden darf: Gemeinschaft mit dem Sohn, der selber unser Fleisch angenommen hat, führt in Freiheit zu einer Liebe, die Herrschaft in einer zwingenden Form nicht mehr nötig hat<sup>91</sup>.

---

<sup>87</sup> Schrage, *Korinther*, 187. Ähnlich im Philipperhymnus Phil 2,10, wo sich jedes Knie in aller Welt vor dem Namen Jesu beugt – sei es nun freiwillig (gern) oder unfreiwillig (ungern).

<sup>88</sup> Schendel, *Herrschaft*, 19, *Anm.* 74, nennt H. D. Wendland, der dieses ebenso wie er selbst ablehnt: „ ‚Gott Alles in Allen‘: Damit ist nicht an ein mystisches Aufgehen und Verschwinden der Welt, der Menschheit und Christi in Gott gedacht, sondern an die verklärte, vollendete Gemeinde Gottes und die neue Welt Gottes, in der nun allein Sein heiliger Wille Alles regiert und Alles, was ist, unverletzt und unverdorben durch Sünde oder Tod im Leben Gottes lebt, aus Gott und für Gott“ (NTD 7, Göttingen 1954, 130). Mystik wird hier offenbar in einem (buddhistisch-?) *akosmischen* Sinn verstanden.

<sup>89</sup> „Mit dem πάντα ἐν πᾶσιν kann ... kein Pantheismus gemeint sein“: Schrage, *Korinther*, 186. Unter Berufung auf U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, 1968 (BEvTh 49), 351f. schreibt Schrage (ebd., 185): „Es geht [Paulus] bei ... [der] am Ende geschehenden Unterordnung ‚des Sohnes‘ unter Gott vordringlich um die Einzigkeit und Gottheit Gottes ... “. Unter Berufung auf Schriftstellen wie Dtn 6,4 („Höre, Israel! JHWH, unser Gott, JHWH (ist) einer/ einzig“) und Jes 43,11 („Ich bin JHWH, ich, und ausser mir gibt es keinen Retter“) schliesst er jeden Pantheismus ebenso wie jede Mystik aus.

<sup>90</sup> Vgl. Thiede, *Christus*, 41.

<sup>91</sup> Vgl. dazu Moltmanns Ausführungen aus *Trinität und Reich Gottes*, 233.239; dazu unten, Kapitel X, Abschnitt 5.1. Vom Wortgebrauch her ist immerhin bedenkenswert, dass in Bezug auf Christus genauso wie auf die unterworfenen Mächte und Gewalten von „Unterordnung“ (ὕποταγή) die Rede ist; offenbar hängt es nun jeweils vom Unterworfenen ab, ob dies eine Qual oder eine Freude darstellt!

Unterscheidet jedoch der Pantheismus, wie man zunächst anzunehmen geneigt sein kann, tatsächlich nicht zwischen Gott und der Welt? Schon Georg Wilhelm Friedrich Hegel hat zeigen können, dass kein Philosoph jemals Gott und Welt einfachhin gleichgesetzt hat. So schreibt auch Christoph Jamme:

„Versteht man unter Pantheismus die völlige Gleichsetzung von Gott und Welt, dann wird sich in der Geschichte der europäischen Philosophie keine denkerische Position finden lassen, die man in diesem Sinne als pantheistisch charakterisieren könnte.“<sup>92</sup>

Selbst Baruch Spinoza, der Gott als die (einzige) Substanz der Welt bezeichnet und ihn mit der *Natur* identifiziert hat,<sup>93</sup> unterschied, so Jamme,

„– der Scholastik folgend – zwischen einer *natura naturans*, die er als identisch mit der Gottheit denkt, und einer *natura naturata*, die die endlichen Erscheinungen (*modi*) umfaßt, deren Dasein von der unendlichen Natur abhängig ist“!<sup>94</sup>

Obwohl also Spinoza (darin Johannes Scotus Eriugena folgend) explizit Gott und Welt unter ein einigendes Wort (‘*natura*’) zusammenfasst<sup>95</sup>, unterscheidet er beide durch erläuternde Attribute. Echter Pantheismus behauptet also nicht einfachhin, dass „alles Gott ist“. So betont auch Thiede:

„Auch pantheistischen Denkern ist klar, dass zwar alles göttlich, aber Gott selbst mehr ist

---

<sup>92</sup> TRE, s.v. *Pantheismus II. Philosophisch*, 630, Zeilen 38ff.: Jamme zitiert Hegel, der gemeint habe, es sei „nie einem Menschen eingefallen, zu sagen, daß Alles, die einzelnen Dinge zusammen, in ihrer Einzelheit, Zufälligkeit, Gott seien ...“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen, ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg 1983ff, III, 273).“

<sup>93</sup> Auf das berühmte „aeternum ... Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus“ – „das ewige Seiende, welches wir Gott oder Natur nennen“ (*Ethica*, Pars IV, Praefatio) verweist Jamme, in: TRE, s.v. *Pantheismus II. Philosophisch*, 631, Zeilen 46f.

<sup>94</sup> Jamme (in: TRE, s.v. *Pantheismus II. Philosophisch*, 632, Zeilen 4-6) verweist auf *Ethica* I, pr. XXIX, schol. Dort heisst es (zu den Begriffen *natura naturans*/ *naturata* vgl. die Ontologie Johannes Scotus Eriugenas): „... per *Naturam naturantem* nobis intelligendum est id, quod in se est, & per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, & infinitam essentiam exprimunt, hoc est ... Deus, quatenus, ut causa libera, consideratur. Per *naturatam* autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscuiusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, & quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt.“ – (Wir haben ...) „unter ‚*schaffender Natur*‘ das zu verstehen ..., was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, die ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, das heißt ... Gott, insofern er als freie Ursache betrachtet wird. Unter ‚*geschaffener Natur*‘ aber verstehe ich alles dasjenige, was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes [zu ergänzen, da von Jakob Stern nicht übersetzt: „beziehungsweise aus einem jeden Attribut Gottes“; gemeint ist wohl: was mit Notwendigkeit aus Gottes Wesen als einer freien Ursache] folgt, das heißt alle Modi der Attribute Gottes, insofern sie als Dinge betrachtet werden, die in Gott sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können.“ (*Ethik*, 74f., *Hervorhebungen*: K.H.N.)

<sup>95</sup> Anders als Maximus (siehe oben, *Einleitung*, Abschnitt 3.1); obwohl auch er mit der Tradition von menschlicher und göttlicher ‚*Natur*‘ redet.



als alles, insofern das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile“;<sup>96</sup>

auch substanzielle Identität würde in diesem Sinne nicht auf eine vollkommene Austauschbarkeit der Begriffe hinauslaufen; denn die *natura naturata* wird als in gewisser Weise unvollständig gedacht, indem sie zwar an *natura naturans* in einer Weise Anteil hat, die als Einheit bezeichnet werden kann; jedoch muss diese Einheit nicht Nichtunterschiedenheit bedeuten. So ist ja auch in der Trinität der Heilige Geist, obwohl von gleicher Substanz wie der Vater und „eins“ mit ihm, doch von ihm in seiner Person unterschieden.

Was aber bedeutet dann der Abschluss unserer Passage? Geht man wie van Kooten<sup>97</sup> von der stoischen Verwendung des Terminus „alles in allem/ -n“ aus, so wird zunächst nur dies deutlich: Wenn Gott „alles in allem“ ist, dann wird die gegenwärtige Dis-Integration des Kosmos durch eine neue Realität ersetzt, in der die kosmischen Gewalten einschliesslich des Todes unterworfen sind. Gott ist dann nicht mehr nur in besonderen Situationen wahrnehmbar, sondern überall präsent, allerdings so, dass alles in ihn aufgenommen ist.

Dass also Paulus „nicht einmal eine Einwohnung Gottes“ im Blick habe, wie Schrage fortführt,<sup>98</sup> steht nicht im Text; im Gegenteil: Es ist sogar von mehr die Rede als nur von einer Einwohnung<sup>99</sup> Gottes in der Welt. Was Schrage nicht erwähnt, ist nicht nur eine sehr enge Form der Vereinigung, sondern sogar die (überraschende) Aussicht auf eine *Identität* Gottes mit seiner Schöpfung: Gott wird „*sein* alles“; und dies ist grammatikalisch klar eine Identitätsaussage; – wohlgemerkt: „*in* allem“, das heisst: das All (bzw. alles) ist immer noch da; von einem „Verschwinden der Welt“ in Gott kann nicht die Rede sein.

Steht nicht also auch nach Paulus am Ende, verbunden mit der Einwohnung Gottes „in allem“, eine Art Identität, die zumindestens im Thiedeschen Sinne als (relationsontologische<sup>100</sup>) Liebes-Identität verstanden werden kann? Und kann dies so interpretiert werden, dass „Gott alles *ist*“, wenn (und weil dann) alle Dinge an seinen göttlichen Eigenschaften partizipieren, da Tod und Sünde überwunden sind? Dann jedenfalls würde jedes Geschöpf Geschöpf bleiben,

---

<sup>96</sup> *Christus*, 41, Anm. 88: sonst würde der Pantheismusbegriff „zur Karikatur“ (Thiede, *Christus*, 41); zustimmend zitiert Thiede, *Christus*, 41 Paul Tillich, der (in seiner *Systematischen Theologie I*, 271) betont: „Pantheismus bedeutet nicht, hat niemals bedeutet und sollte niemals bedeuten, dass alles, was ist, Gott ist“ und fortführt: „Wenn Gott mit der Natur identifiziert wird (deus sive natura), ist es nicht die Totalität der natürlichen Objekte, die Gott genannt wird, sondern vielmehr die schöpferische Kraft und Einheit der Natur, die absolute Substanz, die in allem gegenwärtig ist.“

<sup>97</sup> Vgl. van Kooten, *Cosmic Christology*, 80. 87; vgl. oben, Abschnitt 1.

<sup>98</sup> Schrage, *Korinther*, 187.

<sup>99</sup> Schumacher, *Versöhnung des Alls*, 123, spricht von einer „wesensmäßigen Innewohnung Gottes in allen Seinen Wesen“, vgl. Kol 3,11: „Christus ist alles und in allem“ (*Zürcher Bibel*, 324).

<sup>100</sup> Vgl. Thiede, *Christus*, 78; unten, Kapitel X, Abschnitt 3.

ohne eine Vergöttlichung seiner Substanz (eine ‚Vergottung‘) zu erfahren; denn eine solche Identität wäre jedenfalls nicht (substanzontologisch) in dem Sinn zu verstehen, dass der Mensch seine Geschöpflichkeit aufgeben würde. Allerdings wäre es dann möglich<sup>101</sup>, von einer Annahme der göttlichen und vergöttlichenden Wirkweisen (Energien) durch das Geschöpf zu sprechen.

Gott würde demnach durch seine Energien des Seins, der Güte und der Ewigkeit<sup>102</sup> die Schöpfung so sehr verwandeln, dass sie ihm ähnlich würde: dass sie so sehr zu ihm gehören würde („ungetrennt und unvermischt“), wie der menschliche Leib Christi durch die Inkarnation des *Logos* wirklich zum *Logos* selbst gehörte.

Dies ist allerdings *mehr* als eine *bloße* Einwohnung Gottes, freilich *weniger* als Nichtunterschiedenheit<sup>103</sup> – zumindestens kann gewissermassen ‚psychologisch‘ von einer künftig-eschatologischen *Identifizierung* Gottes mit seiner Schöpfung gesprochen werden. – Was aber heisst *identisch*?

#### 4.2 Erster Exkurs: Was bedeutet hier ‚Identität‘?

Martin Luther kennt eine Identität von Schöpfer und Geschöpf in der Person Jesu Christi: „Ibi creator et creatura unus et idem est“.<sup>104</sup> Aber gilt das, was von Christus gilt, auch für den ‚kosmischen‘ Christus? Und was für diesen gilt, (dereinst) auch für den Kosmos?

In welchem Sinne vernünftigerweise von einer ‚Identität‘ Gottes mit Geschöpfen die Rede sein könnte, hängt vor allem davon ab, wie der Identitätsbegriff verstanden wird. Einerseits kann ja ‚Identität‘ im Sinne einer ‚Ich-Identität‘ *psychologisch* als die Fähigkeit eines Menschen verstanden werden, die Einheit seiner Lebensgeschichte und die Rollenerwartungen seiner sozialen Umwelt miteinander in Balance zu halten.<sup>105</sup> Bei einer Begegnung mit Gott, sei dies nun vor oder nach dem Tod, steht nun freilich möglicherweise *beides* (Lebensgeschichte *und* Rollenerwartungen, und damit die gesamte Ich-Identität) in Frage! Eine solche Begegnung kann andererseits auch – etwa in Heilungen, durch Beheimatung in einer christlichen Gemeinde, bei einer Neuausrichtung des Lebens, ja schliesslich in einer von vielen Christen erhofften Auferstehung – zu einer *neuen* Ich-Identität beitragen, in der die Erinnerung

---

<sup>101</sup> Im Sinne der maximianischen Anwendung der altkirchlichen Zweinaturenlehre der Christologie („Perichorese“ der Naturen) auf die Beziehung zwischen Gott und der Welt: vgl. oben, *Einleitung*, Abschnitt 3.1.1.

<sup>102</sup> Genauer es dazu unten, Kapitel III, Abschnitt 3.2.2.

<sup>103</sup> Einerleiheit; vgl. die folgenden Abschnitte 4.2 und 4.3.

<sup>104</sup> WA 39/II, 105,6f., zitiert nach: Bayer, *Creator est Creatura*, 5-34, hier 32. Vorausgesetzt wird hier natürlich die Vereinigung der beiden Naturen in einer Person; interessant aber ist die Formulierung als Identität („idem est“).

<sup>105</sup> HWPh, s.v. *Identität, Ich-Identität* (H. Dubiel), 150f.

an die *alte* durch die Vergebung der Sünden erleichtert und durch die Ausrichtung auf Gott verwandelt wird. Aber ist dies dann eine Identität mit Gott, wie sie Maximós meint<sup>106</sup>?

Sicherlich darf dann, wenn von Identität mit Gott die Rede sein soll, ‚Identität‘ nicht, wie in der Logik oder Mathematik, als eine „Relation“ verstanden werden, in der ein Gegenstand „allein zu sich selbst“ steht.<sup>107</sup> Eher ist an eine Liebes-Identität, eine besonders enge Gemeinschaft zwischen Gott und einem Geschöpf zu denken, bei der dem Aspekt der Einheit<sup>108</sup> eine grössere Bedeutung als dem der Verschiedenheit zukommt – vergleichbar etwa Mann und Frau, die in der Liebe ‚ein Fleisch‘ (Gen 2,24) werden und aneinander, das heisst an den Eigenschaften des jeweils anderen, Anteil nehmen, so dass sie sich als Einheit empfinden, in der ‚Mein‘ und ‚Dein‘ miteinander verschmelzen. Freilich ist dieser Vergleich deswegen nicht hinreichend für die Beschreibung einer Einheit zwischen Gott und dem Geschöpf, weil diese von vornherein nicht dieselbe Natur besitzen.

Nun übersteigt, etwa im Erleben eines Mystikers, eine solche Liebes-Identität das diskursive Denken derart, dass tatsächlich die Verschiedenheit zwischen Gott und seinem Geschöpf bloss noch in seinen Gedanken existiert (hat) und so für die (ekstatische) Wahrnehmung aufgehoben ist.<sup>109</sup> Wenn es nun aber im Erleben eines Mystikers oder auch in stark emotional oder meditativ geprägten Formen der Frömmigkeit möglich und sinnvoll ist, jedes diskursive Denken aufzugeben, so ist dies in der Theologie unmöglich, ohne dass sie aufhören würde, *Theo-logie* zu sein. Wer von einer möglichen Identität eines Geschöpfes mit Gott *reden* will (dies hält ein Mystiker, der klassischerweise schweigt, vielleicht für unmöglich), muss allein deshalb immer auch seine Verschiedenheit von Gott mitbedenken, die stets grösser ist als eine noch so grosse Ähnlichkeit.<sup>110</sup>

Dennoch muss hier der Identitätsbegriff m.E. nicht aufgegeben werden. Viel-

---

<sup>106</sup> Vgl. oben, *Einleitung*, Abschnitt 1.4: "ταυτότης"; unten, Kapitel III, Abschnitt 2.2.

<sup>107</sup> HWPh, s.v. *Identität II* (K. Lorenz), 144.

<sup>108</sup> ‚Einheit‘ bzw. ‚Gemeinschaft‘ bezieht sich dabei auf die Naturen, auf die jeweiligen ‚Substanzen‘ von Gott und Schöpfung, ‚Identität‘ dagegen auf die Energien (vgl. dazu auch unten, Abschnitt 4.4).

<sup>109</sup> Vgl. HWPh, s.v. *Identität I* (O. Muck), 144: „Der Ausdruck ‚I.‘ bezeichnet eine gedankliche Beziehung, welche die durch das diskursive Denken ermöglichte Vervielfältigung der Vergegenwärtigung eines Gegenstandes aufhebt. <A ist identisch mit B> besagt dann: Trotz der Verschiedenheit der Bezeichnung durch ‚A‘ und ‚B‘ ist das damit Bezeichnete nicht Verschiedenes, weshalb die Vervielfältigung und die Unterschiedenheit der Glieder der I.-Beziehung allein im Denken gründet.“

<sup>110</sup> Jedenfalls nach dem 4. Laterankonzil von 1215: „Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.“ – „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ DS 806, *Denzinger 1991*, 361f.

mehr kann, durchaus „nach der traditionellen Logik“, etwa die so genannte *Identitätstheorie des Urteils* herangezogen werden,<sup>111</sup> nach der einfach nur das Wesen des Urteils „in einer Identität zwischen seinem Subjekt und Prädikat erblickt“ werden kann. Dies tut etwa der Philosoph Friedrich Wilhelm Joseph Schelling<sup>112</sup>, der die Verwechslung des Begriffs der Identität mit dem der Einerleiheit als „Mißverständnis des Gesetzes der Identität oder des Sinns der Copula im Urteil“ beklagt:

„Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz, der ... die Identität des Subjekts mit dem Prädikat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zusammenhang dieser beiden ausgesagt werde ...“;<sup>113</sup>

hierfür bringt er als Beispiel einen blauen Körper, dessen Bläue aber nicht zu seinem Wesen gehört; dennoch werde im Satz „der Körper ist blau“ eben eine Identitätsaussage gemacht; ähnlich sei „Gott seiner Natur nach ewig; die Dinge nur mit ihm und als Folge seines Daseins, d. h. abgeleiteter Weise“.<sup>114</sup>

Ein solches Verständnis des pantheistischen Satzes ‚Gott ist alles‘ im Sinn der *Identitätstheorie des Urteils* hat dann auch Auswirkungen auf das Verständnis des Satzes ‚Gott wird alles (in allen/ allem) sein‘ nicht im Sinn von „Einerleiheit“, sondern im Sinn eines Prädikats: Wenn tatsächlich Tod und Sünde überwunden sein werden, weil Christus alle Herrschaft von Geschöpfen über andere Geschöpfe, alle Arten von Macht und Gewalt vernichtet hat, dann kann Gott selber urteilen, dass er nunmehr „alles in allem“ ist, weil er, im Sinne seiner ureigenen göttlichen Eigenschaften, nun auch in der Schöpfung überall und für alle spürbar wirkt.

Wenn es also etwa in 1Kor 15,28 heisst, Gott werde „alles (in allen/ allem) sein“, so kann dies als eine Identitätsaussage im Sinn der *Identitätstheorie des Urteils* verstanden werden: ‚alles‘ ist hier Prädikatsnomen von ‚Gott‘, beschreibt das Subjekt ‚Gott‘ daher auch nicht vollumfänglich. Was eine so verstandene Identität allerdings für das Verständnis des Wesens oder der „Substanz“ Gottes und der Welt bedeuten würde, ist hierdurch noch nicht festgelegt.

Es stellt sich nun aber die Frage, ob der Begriff ‚Pantheismus‘ überhaupt adäquat zur Paulus-Interpretation verwendet werden kann. Über diesen Begriff wird nämlich offenbar erst seit ca. 300 Jahren gestritten.<sup>115</sup> Er entstand als

---

<sup>111</sup> HWPh, s.v. *Identitätstheorie* (A. Menne), 157.

<sup>112</sup> In dieser Frage war Schelling schon seinerzeit allerdings umstritten; zu seinen Differenzen mit Friedrich Schlegel an genau diesem Punkt und ihre Konsequenzen für den Pantheismusbegriff vgl. unten, Absatz 4.3.

<sup>113</sup> In seinem Werk *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Schelling, *Freiheit*, 14, Zeilen 3-8).

<sup>114</sup> Schelling, *Freiheit*, 13, Zeilen 21-23. Schon gleiche Eigenschaften begründen daher eine Art Identität, auch wenn sie bei ihren unterschiedlichen Trägern in jeweils verschiedener Intensität vorkommen!

<sup>115</sup> TRE, s.v. *Pantheismus II. Philosophisch* (Christoph Jamme), 630, Zeile 15.

gegen den politisch fortschrittlich (bürgerlich) denkenden Spinoza gerichteter polemischer Begriff mit den Konnotationen ‚Atheismus‘, ‚Materialismus‘ und ‚Determinismus‘ im Sinne neuzeitlicher Philosophie; als fraglich kann deshalb gelten, ob er sinnvoll auf die Antike angewendet werden kann.<sup>116</sup> Paulus Pantheismus abzusprechen ist demnach genauso anachronistisch, wie ihn ihm zuschreiben zu wollen.

#### 4.3 Zweiter Exkurs: Was bedeutet ‚Pantheismus‘?

Martin Heidegger hat die Schellingsche Argumentation, die zwischen „Einerleiheit“ und „Identität“ im Sinne eines Urteils unterscheidet, so zusammengefasst:

„Was heißt: der rechtverstandene Pantheismus? Das müssen wir aus der geschichtlichen und der grundsätzlichen Erörterung der Pantheismussätze jetzt entnehmen können. Die Pantheismussätze lauteten: 1. Alles ist Gott. 2. Die einzelnen Dinge sind Gott. 3. Gott ist alles. Die zwei ersten Sätze und Deutungen des Pantheismus erwiesen sich als ‚abgeschmackt‘, weil in ihnen das Wesen Gottes zernichtet ist und so gerade das beseitigt wird, mit Bezug worauf alle und die einzelnen Dinge in Gott sein sollen. Der dritte Satz ist allein zulässig, aber zunächst als Frage. Und die Frage muß sich darauf richten, was das ‚ist‘ bedeutet. Es ergab sich: Die im Satz überhaupt und erst recht die in diesem Satz ausgesagte Identität von S[ubjekt] und P[rädikat], Gott und Alles, kann nicht begriffen werden als bloße Einerleiheit, sondern, so noch formal gesagt, als Zusammengehörigkeit des Verschiedenen auf Grund einer ursprünglichen Einheit. Legt man freilich den uneigentlichen Begriff von Identität zugrunde, Identität = Einerleiheit, dann wird in dem Satz ‚Gott ist alles‘ das Alles mit Gott als einerlei gesetzt, es wird das Alles nicht als anderlei, als Verschiedenes zugelassen und so nicht die Möglichkeit des Verschiedenseins, d. h. des Aufsichgestelltheits des Menschen, d. h. seine Freiheit. Für den Nachweis, der jetzt Aufgabe geworden ist, daß der rechtverstandene Pantheismus die Freiheit fordere, muß also zuvor die ontologische Grundlage, die Identität, recht verstanden werden“.<sup>117</sup>

Entsprechend versteht auch Schelling offenbar den Begriff der Identität; denn sein Verständnis dieses Begriffs verdeutlicht er wie folgt auch an einem weiteren Beispiel. In einem ähnlichen Sinne, in dem „Gott alles ist“, behauptet Schelling etwas weiter unten in der so genannten Freiheitsschrift, sei es sogar möglich zu sagen: „Das Gute ist das Böse“, wenn man damit zum Ausdruck bringen wolle: „Das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu sein“.<sup>118</sup> Schelling fühlt sich an diesem Punkt von Friedrich Schlegel missverstanden,

---

<sup>116</sup> Jamme (TRE, s.v. *Pantheismus II. Philosophisch*, 634, Zeilen 45-47) fasst seinen Artikel so zusammen: „Im Westen wagte nach der Zurückweisung der All-Einheits-Lehre durch Plato erst Spinoza wieder eine neue Gestalt der All-Einheits-Lehre, die im spekulativen deutschen Idealismus ausgebildet wurde.“

<sup>117</sup> Heidegger, *Schelling*, 148.

<sup>118</sup> Schelling, *Freiheit*, 14, Zeilen 22-24.

der in seinem *Indierbuch* das Aufheben und Leugnen der Individualität als Kennzeichen des Pantheismus versteht:<sup>119</sup>

„Der Pantheismus lehrt,“ so Schlegel,<sup>120</sup> „daß alles gut sei, denn alles sei nur eines, und jeder Anschein von dem, was wir Unrecht oder schlecht nennen, nur eine leere Täuschung. Daher der zerstörende Einfluß desselben auf das Leben, indem ... im Grunde doch ... die Handlungen des Menschen für gleichgültig, und der ewige Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht, ganz aufgehoben, und für nichtig erklärt werden muß.“

Schelling antwortet darauf empört: ‚Das Gute ist das Böse‘ „wird ... ausgelegt: der ewige Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster werde geleugnet, beide seien logisch das nämliche“.<sup>121</sup> Hier werde also Identität mit Einerleiheit verwechselt.

Tatsächlich wird im Pantheismus die Einheit der Welt mit Gott allerdings sicher immer auch als ein gegenwärtiges, nicht aber – wie in 1Kor 15,28<sup>122</sup> – als rein zukünftiges Ereignis verstanden. Gerade deshalb nun kann von Pantheismus etwa hier bei Paulus keine Rede sein; es muss nämlich das *tempus* des übergeordneten Hauptsatzes (Futur!) beachtet werden.

Zum näheren Verständnis dieses sozusagen auf die Zukunft eingeschränkten Pantheismus ist allerdings noch eine weitere Reflexion vonnöten. Es geht dabei um den Prozess, durch den Gott sein Ziel, nämlich die Überwindung des Bösen, erreicht, und die Mitwirkung des menschlichen Subjektes im Verlauf dieses Prozesses. Hierzu soll auf die Begriffsgeschichte von ‚Pantheismus‘ hier noch weiter eingegangen werden. Im Jahr 1785, „nach Jacobis Briefen *Über die Lehre des Spinoza*“,<sup>123</sup> haben Ephraim Lessing, Johann Gottfried Herder und Friedrich Schleiermacher versucht, einen Pantheismus zu formulieren, der mit dem christlichen Schöpfungsbegriff und seiner Betonung des Wertes des Geschichtlichen vereinbar sein sollte. Im Zentrum eines Prozesses, der zur Einheit mit Gott führen soll, steht nun der Mensch mit seinem „Ich“:

- So hat Lessing „in die spinozistische Formel ‚ἐν καὶ πᾶν‘ das ‚ἐγώ‘ eingefügt“:<sup>124</sup> Mit seiner Losung ‚ἐν ἐγώ καὶ πᾶντα‘ („Eins sind Ich und Alles“) beschreibt er, wie im Verlauf der Menschheitsgeschichte durch die als Offenbarung verstandene „Erziehung des Menschengeschlechts“ Gott die Welt ihrem Ziel („Alles wird zu Einem im Ich“) entgegen führt.

---

<sup>119</sup> Vgl. Schlegel, *Studien*, 199, Zeile 31.

<sup>120</sup> Schlegel, *Studien*, 201, Zeilen 2ff.

<sup>121</sup> Schelling, *Freiheit*, 14, Zeilen 25ff.

<sup>122</sup> Der Sohn wird sich ... unterordnen ..., „damit Gott alles in allen/ allem sei“.

<sup>123</sup> So Erwin Quapp, in: TRE, s.v. *Pantheismus III. Theologiegeschichtlich*, 635.

<sup>124</sup> ‚ἐγώ‘: „ich“; ‚ἐν καὶ πᾶν‘: „Eins und alles“ – programmatische Losung für den neuen, pantheistischen Naturbegriff Goethes, Hegels, Hölderlins und Schellings in Anlehnung an Spinoza: siehe TRE, s.v. *Pantheismus II. Philosophisch* (Christoph Jamme), 633. Erwin Quapp (TRE, s.v. *Pantheismus III. Theologiegeschichtlich*, 636f.) interpretiert diese Formel anhand von Lessings *Erziehung des Menschengeschlechtes* (Berlin 1785). Lessing formulierte dort diese Formel nicht explizit, da er mit einem Schreibverbot belegt war.

- Dieses Ziel, verstanden als die Absicht Gottes,<sup>125</sup> wird von *Herder* als ein Naturgesetz verstanden: „Alles Gleichartige vereinigt sich, alles Entgegengesetzte trennt sich. Alles, was in Gottes Reich ... lebt, muß ihm ähnlich werden; ... Ziel ist, daß der Mensch vernünftig, gütig, ordentlich, glücklich, Gott-ähnlich wird.“<sup>126</sup>
- *Schleiermacher* bezeichnet in seinem Frühwerk<sup>127</sup> das wahre Wesen der Religion als „Anschauung des Universums“,<sup>128</sup> als ein aus der Phantasie (im besten Sinn) entsprungenes Gefühl, und will sie so von Metaphysik einerseits und Moral andererseits abgrenzen. Nach einer Formulierung Erwin Quapps sind für Schleiermacher „Anschauung und Gefühl ... im Augenblick des Angeschauten eins“,<sup>129</sup> so dass hierdurch im Religionsbegriff die Spaltung der Welt und des Menschen in Objekt und Subjekt überwunden werde;<sup>130</sup> Pantheismus verstehe er als eine Art, „das Universum ... als Individuum zu denken“,<sup>131</sup> insofern es im Endlichen angeschaut wird: „Auch Jesus Christus spricht als Universum zu uns“. <sup>132</sup> Schleiermacher nenne „auch Christus das ‚Ein und Alles‘. Wie Christus, so sind alle Menschen Mittler, teilhabend am Unendlichen und Endlichen via Augenblick der beauftragenden Gottheit“. <sup>133</sup>

<sup>125</sup> „Bei Spinoza hat Gott keine Absichten, keinen Verstand und keinen Willen“; diese Ansichten würden von Herder uminterpretiert, indem nach diesem Gott nichts zur Vollkommenheit fehle, auch nicht das Denken: so Erwin Quapp, in: TRE, s.v. *Pantheismus III. Theologiegeschichte*, 637.

<sup>126</sup> So fasst Quapp (TRE, s.v. *Pantheismus III. Theologiegeschichte*, 638) Gedanken aus Herders Schrift *Gott. Einige Gespräche* (1787) zusammen.

<sup>127</sup> *Über die Religion*, Berlin 1799.

<sup>128</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, 54.

<sup>129</sup> TRE, s.v. *Pantheismus III. Theologiegeschichte* (Erwin Quapp), 638.

<sup>130</sup> Und zwar durch die Liebe. Im Spätwerk (*Der Christliche Glaube*, 1830/31) werde (so Quapp, in: TRE, s.v. *Pantheismus III. Theologiegeschichte*, 640) diese Begründung zugunsten des Naturzusammenhangs (oder: der Naturursächlichkeit, beide Begriffe aus: *Der Christliche Glaube*, 243.249) aufgegeben.

<sup>131</sup> Quapp (TRE, s.v. *Pantheismus III. Theologiegeschichte*, 639) verweist auf eine Passage aus Schleiermachers 2. Rede *Über die Religion* (Berlin 1799, 258). Über Spinoza schreibt er: „voller Religion war er und voll heiligen Geistes“ (*Über die Religion*, 55).

<sup>132</sup> Quapp (TRE, s.v. *Pantheismus III. Theologiegeschichte*, 639) fasst hier einen Gedanken aus Schleiermachers 2. Rede (S. 131) zusammen: Nach Schleiermacher hängt es von der jeweiligen Anschauung des Universums ab, welchen Gottesbegriff ein Mensch hat. Tatsächlich nennt Schleiermacher Jesus Christus selber in den Reden nicht mit seinem Namen.

<sup>133</sup> Quapp, *Christus im Leben Schleiermachers*, 302.10.19.30.35, zitiert nach: TRE, s.v. *Pantheismus III. Theologiegeschichte*, 639. Mit anderen Worten (unter dem Einfluss maximianischer Ideen formuliert; vgl. unten, Kapitel VI, Abschnitt 1): Wenn der Mensch in der Gottesbegegnung an den Intentionen seines Schöpfers bewusst Anteil nimmt, vernimmt er in der Wahrnehmung des Universums als Ganzem auch den Zuspruch (*logos*) Jesu Christi und hat selber bewusst an diesem *Logos* Anteil. – Dieser Pantheismus Schleiermachers wird von Quapp (in: TRE, s.v. *Pantheismus III. Theologiegeschichte*, 639) als „Zweinaaturen-Panchristologie-Pantheismus“ bezeichnet, der „eine Sonderform [...] eine[s] Unendlichkeits-Endlichkeits-Pantheismus“ darstelle. Quapp unterscheidet (ebd.) „a) einen Ewigkeits-, Unsichtbarkeits-Einheit-der-Welt-Pantheismus; b) einen Unendlichkeits-Endlichkeits-Pantheismus; c) einen Weltgeist-Pantheismus; d) einen Zweinaaturen-Panchristologie-Pantheismus, der eine personale Sonderform von b) darstellt.“

In der christlichen Kirche wird dieses Anteilnehmen am Fleisch gewordenen *Logos* Gottes durch Glaube und Taufe grundgelegt: Wir werden Glieder am Leib Christi, dem Wort Gottes und treten so in eine Art leiblicher Identität mit Christus ein, insofern unser Bewusstsein (und, so weit wie möglich, unser Handeln) an dieser Anteilnahme mitwirkt. Diese (wenn auch unvollständige, da nur leibliche) Einheit mit Christus darf aber nicht mit „Einerleiheit“<sup>134</sup> oder mit einer „Relation“ verwechselt werden, in der ein Gegenstand „allein zu sich selbst“ steht.<sup>135</sup>

Entsprechend bedeutet „Gott wird alles in allem sein“ etwa für Schelling, dass Gott „ganz verwirklicht sein wird“;<sup>136</sup> ähnlich spricht auch Jürgen Moltmann in Anlehnung an Georg Wilhelm Friedrich Hegel von „Selbstverwirklichung Gottes“.<sup>137</sup> Dieser paradoxe Ausdruck verweist allerdings auf die Begrenzung der Vernunft in Bezug auf die Rede über Gott, da nämlich einerseits (im Sinne der traditionellen Theologie) nicht der dreifaltige *Gott im strengen Sinn* (dieser hat in seiner göttlichen Natur eine Selbstverwirklichung nämlich gar nicht „nötig“), sondern allenfalls *sein Ziel* ganz verwirklicht sein wird; andererseits gehört aber doch dieses Ziel der Schöpfung, nämlich ihr *Logos*, an dem sie Anteil erhalten soll<sup>138</sup>, von vornherein als Person nicht allein zur Schöpfung, sondern zum dreifaltigen Gott selbst, obwohl es die Schöpfung „umfasst“ und in der Inkarnation auch ihre Natur angenommen hat, um sie als Ganze zu vergöttlichen.

Das Ziel Gottes nun besteht in der Überwindung des Bösen, und dies heisst für Schelling: im letztendlichen Offenbarwerden dessen, dass das Böse (obschon oder gerade weil es – als etwas Positives – von dem Urgrund lebt, der auch Gott selbst zugrunde liegt) doch kein eigenes Sein hat, oder – in den Worten des Schelling-Herausgebers Thomas Buchheim – :

„Dies ist – im Prinzip – Schellings ganze Lösung des Problems: das Böse ist nur, indem und solange es Gutes usurpieren und pervertieren kann, aber niemals durch sich selbst“.<sup>139</sup>

#### 4.4 „Gott ist alles und noch mehr“

Ein ähnliches Missverständnis in Bezug auf die Bedeutung von „Identität“ wie das von Friedrich Schelling beschriebene (vgl. oben, Abschnitt 4.2) scheint nun bei denjenigen exegetischen Autoren vorzuliegen, die die in 1Kor 15,28d

---

<sup>134</sup> Schelling, vgl. oben, Abschnitt 4.2.

<sup>135</sup> Vgl. die oben, Abschnitt 4.2, gegen Ende und zu Beginn zitierten Stellen aus: Schelling, *Freiheit*, 14, Zeilen 3-8; HWPh, s.v. *Identität II* (K. Lorenz), 144.

<sup>136</sup> Schelling, *Freiheit*, 75, Zeilen 27f.

<sup>137</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 1995, 353.

<sup>138</sup> Siehe unten, Kapitel IX, Abschnitte 1; 5.5.

<sup>139</sup> In: Schelling, *Freiheit*, 96f.



ausgesagte Identität ("ἦ") nach Möglichkeit wegzu erklären suchen. Denn diese Identität findet sich nicht nur bei Paulus. Schon im Alten Testament begegnet eine ähnliche Formulierung, auf die auch Schrage hinweist:<sup>140</sup> Nach dem Buch Jesus Sirach hat Gott nicht nur alles geschaffen; *er „ist“ alles*, heisst es dort überschwänglich (43,27):<sup>141</sup> "τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός" ! – obwohl er darüber hinaus natürlich selbst viel „grösser als seine ganze Schöpfung“ (43,28) ist: "αὐτὸς γὰρ ὁ μέγας παρὰ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ."

Ob man diese Aussagen nun, zusammengenommen, als Pantheismus oder vielmehr als Panentheismus<sup>142</sup> qualifizieren oder (vom Wort her noch genauer nach Przywara<sup>143</sup>) als „Theopanismus“ beschreiben will: Die Idee einer alles transzendierenden Immanenz Gottes in allem, die eine zukünftige Identifizierung, ja offenbar sogar eine Art von Identität mit seiner Schöpfung einschliesst, teilen wir Christen nicht nur mit bestimmten (etwa mystischen) Interpretationsformen im Rahmen der beiden anderen monotheistischen Religionen; auch im alten Indien<sup>144</sup> war sie schon bekannt.

<sup>140</sup> Schrage, *Korinther*, 187.

<sup>141</sup> Signalisiert etwa schon der Einbezug dieses Buches zur Interpretation von 1Kor 15,28 eine Vorentscheidung? Für die protestantischen Kirchen gehört es nicht zum Kanon der Bibel! Dies gilt auch für das Buch der Weisheit, in dessen Vers 2,23 die wichtigsten Handschriften (Vaticanus, Sinaiticus und Alexandrinus, vgl. LXX, *Septuaginta* II, 348) "ἰδιότητος" statt "αἰδιότητος" überliefern: „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens [Anm.: „nach anderen Textzeugen: seiner Ewigkeit“] gemacht“: *Einheitsübersetzung*, 737; vgl. Russell, *Deification*, 57, Anm. 3.

<sup>142</sup> „Die Auffassung, daß alles in Gott ist“: TRE, s.v. *Panentheismus* (John Macquarrie), 611, Zeilen 23f. – Der Begriff ‚Panentheismus‘ wurde von dem deutschen Philosophen Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), einem Schüler Schellings, geprägt. Nach den meisten Vertretern des Panentheismus ist Gott der Welt zugleich immanent (in allen Lebewesen, Pflanzen und auch „toter“ Materie) und transzendent („über“ bzw. „außer“ ihr stehend), ebenso wie die Welt ihrerseits als Gott immanent, d. h. von Gott umfasst, verstanden wird. Als panentheistische Philosophien bezeichnet Macquarrie (ebd., 613, Zeilen 10f.) Neuplatonismus und Hegelianismus.

<sup>143</sup> Vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 3.

<sup>144</sup> So heisst es in der *Bhagavad Gita* in einer Hymne an Krishna: „Du umfaßt alles, darum bist du alles“: Bhagavad Gita XI, 40 (*Bhagavad Gita* 1993, 267). Sanskrit-Text (*Bhagavadgītā* 2001, 418): „sarvam samapnosi tato 'si sarvah“ – „[du] besitzt ... alles, weil du das Ganze bist.“ (ebd., 256). Und Krishna selber sagt: „Von mir, in meiner unentfalteten Gestalt, wird dieses ganze Universum entfaltet. Alle Wesen befinden sich in mir, aber ich gehe nicht in ihnen auf“: Bhagavad Gita IX, 4 (*Bhagavad Gita* 1993, 209). Sanskrit-Text (*Bhagavadgītā* 2001, 405): „maya tatam idam sarvam jagad avyaktamurtina | matsthani sarvabhutani na caham tesv avasthitah“ – „Von mir, dem Nicht-Manifesten, strömt dieses ganze Universum aus; alle Wesen wohnen in Mir, aber ich transzendiere sie.“ (ebd., 218). Und in der Maitrayani-Upanishad (5. Kapitel, Abschnitt 1; *Upanishaden*, 133; *Hervorhebung*: K.H.N.) heisst es in einem Hymnus an das Brahman: „Du bist Nahrung, Tod und Erde, *alles bist du*, unvergänglich. In dir ruht alles, vielgestaltig, dient sich selbst und der Natur. Ehre sei dir, Herr der Welt!“ Auch hier erscheinen also Herrschaft bzw. Erhabenheit mit Identität verbunden.

In paradoxer Sprache wird auch in dem Hymnos Ὡ πάντων ἐπέκεινα, der dem Neuplatoniker Proklos zugeschrieben wird, Gott einerseits das All genannt, um diese Aussage gleich darauf zu widerrufen: „Einer und Alles [sic] bist Du, nicht Eins seiend, nicht Alles [sic], ... Du jenseits von Allem [sic]!“<sup>145</sup>

In 1Kor 15,28d nun taucht die Wendung aus Sir 43,27 wieder auf: „Gott alles“. Allerdings erfolgt hier, anders als bei Jesus Sirach, die Identifizierung erst eschatologisch: Erst am Ende wird Gott „alles in allem“ sein. Erst am Ende also wird Gott nach Paulus *das All* nicht nur unendlich übersteigen, sondern auch umfassen, ja: alles (wenn auch *in* allem und/ oder *in* allen) *sein*.

Vor dem Hintergrund dieser Parallele der paulinischen Schlusswendung zu einem Text, der nicht aus einer anderen Religion stammt, erscheint es gerechtfertigt, Paulus (mit Hilfe von Begriffen aus einer Zeit nach ihm selber) wie folgt zu interpretieren: Erst am Ende wird Gott durch Christus gewissermassen eine besonders intime Form der „unio mystica“<sup>146</sup> mit der ganzen Schöpfung eingehen: eine Ver-Einigung der beiden ganz unvergleichlichen Naturen durch Austausch ihrer natürlichen Eigenschaften (communicatio idiomatum) bis hin zur Identität dieser Eigenschaften, die, wenn auch nicht das Wesen, so doch die beteiligten Personen in ihren Wesenseigenschaften betreffen: Gott, der Sohn, hat (in Jesu Christi Geburt, Leben und Kreuz) Vergänglichkeit und Leiden angenommen; die Schöpfung nimmt andererseits (durch sein Wirken und seine Auferstehung) das an, was von Natur aus dem göttlichen Wesen gemäss ist: Immersein und Gut-Sein; jedoch ist diese vollkommene Einigung bisher, nach aller Erfahrung von Sinnlosigkeit und Entfremdung, entweder noch nicht offenbar (sie ist verborgen wie Gottes Herrlichkeit im leidenden Christus: so versteht Martin Luther die Theosis<sup>147</sup>); oder sie wird offenbar verhindert oder verzögert durch seine Feinde, nämlich Sünde und Tod.

---

<sup>145</sup> "εἷς καὶ πάντα ὑπάρχεις, οὐχ ἓν ἔών, οὐ πάντα. ... Ὡ πάντων ἐπέκεινα", zitiert und übersetzt in Beierwaltes, *Platonismus*, 56. Auch Nikolaus von Kues betont die Verbindung von Identität und Erhabenheit darüber hinaus: „Du bist Alles [sic] in Allem [sic] und (bleibst) dennoch von Allem [sic] losgelöst“: „(ut) sis omnia in omnibus et ab omnibus maneat absolutus“: *De visione Dei* 12, zitiert und übersetzt in: Beierwaltes, *Platonismus*, 157, *Anm.* 76.

<sup>146</sup> Wenngleich sich dieses Ziel der Mystiker als „Vereinigung mit dem Absoluten“ (TRE, s.v. *Mystik I. Religionsgeschichtlich*, 539) in allen Religionen findet (534), so kann es gemäss einer „vorläufigen Begriffsbestimmung“ christlich als „Vereinigung mit Gott selbst“ (TRE, s.v. *Mystik II. Kirchengeschichtlich*, 548) bestimmt werden. Hartmut Rosenau (TRE, s.v. *Mystik III. Systematisch-theologisch*, 581) führt den Begriff auf Pseudo-Dionysios Areopagites zurück. Die Sache freilich ist älter: schon Gregor von Nyssa redet vom Einswerden mit Gott ("τὸ ἐνωθῆναι θεῷ" – *In illud: Tunc et ipse Filius*, 18, Zeile 15 = *In illud, quando ...*, PG 44, 1317A8f.).

<sup>147</sup> Vgl. Reinhard Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther*. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 78), Göttingen 1997, 292-295.

Dann, wenn diese Feinde überwunden sind, wird sich auch nach einer Interpretation Franz Rosenzweigs (im *Stern der Erlösung*) als wahr erweisen, was die Thora in Dtn 6,4 lehrt: „Gott ist einer“; „denn diese Einheit ist“, schreibt Rosenzweig, „indem sie wird“: „sie ist Werden zur Einheit“. Rosenzweig beschreibt hier, wie Gott nach der Vorstellung jüdischer Mystik erst dann wieder mit seiner *Schechina* (Einwohnung in der Welt) geeint sein wird, wenn „Gott, Welt, Mensch durch Schöpfung und Offenbarung hin zur Erlösung“ zusammengefasst sind, durch das Mitwirken des (jüdischen) Menschen: denn „dies Werden ist auf die Seele und in die Hände des Menschen gelegt“<sup>148</sup>.

Durch eine Verbindung von Sein und Werden in Gott verbindet Rosenzweig (wie vor ihm schon andere Autoren, etwa des deutschen Idealismus), christlich gesprochen, gewissermassen die Perspektive des Kolosserbriefes (präsentische Eschatologie) mit der des Epheser- und Korintherbriefes (futurische Eschatologie<sup>149</sup>): Die Einwohnung (*Schechina*) ist schon partiell gegeben, wächst aber durch jede gute Tat und/ oder Gesinnung hin zur vollkommenen Einheit.

#### 4.5 Apokalyptische Perspektiven

Nun hat die besagte, in 1Kor 15,28 sogar mit einer *Identität* verbundene Einwohnung Gottes aber auch noch andere biblische Wurzeln als allein das (weisheitlich geprägte) Jesus-Sirach-Buch. Allan Galloway etwa spricht von einer eschatologischen Überwindung der charakteristischen Unterschiede („distinction“) zwischen Gott und Natur im Rahmen der apokalyptischen Tradition, die im Neuen Testament in der Johannesoffenbarung vertreten ist. Galloway bezieht sich in seinem Buch „The Cosmic Christ“ auf eine Tradition, die schon in Ez 28,13f. zum Ausdruck kommt: eine „Leitidee spätjüdischer Eschatologie“, nämlich die Idee des Neuen Jerusalems, in dem die Natur letztendlich vollständig die Herrlichkeit Gottes zum Ausdruck bringen wird. Galloway interpretiert diese Tradition unter Verwendung pantheistisch erscheinender Begriffe (hier sind nämlich Anklänge an Spinozas Identifizierung von ‚Gott‘ und ‚Natur‘ vernehmbar: vgl. oben, Abschnitt 4.3), wenn er schreibt:<sup>150</sup>

„Die Offenbarung des hl. Johannes, welche zu dieser Tradition gehört, scheint zu beinhalten, dass die ganze Unterscheidung zwischen Gott und Natur letztendlich überwunden wird.“<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> Rosenzweig, *Stern*, 456f.

<sup>149</sup> Vgl. dazu unten, Kapitel IV, Abschnitte 2-3.

<sup>150</sup> Galloway, *Christ*, 33f: „The apocalypse of St. John, which belongs to this tradition, seems to suggest that the whole distinction between God and nature is ultimately to be overcome.“ Übersetzung: K.H.N.

<sup>151</sup> Es folgt ein Zitat von Offb 21,22f.; dort heisst es: „Einen Tempel sah ich nicht in dieser Stadt. Denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm. Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, die ihr leuchten. Denn die

Die apokalyptische Tradition findet Galloway im 1. Henochbuch, das von einer „Transformation“ des Himmels und der Erde rede, welche gottähnliche Züge erhalten: Galloway zitiert „1Enoch 45/4b-5a“;<sup>152</sup> dort (*äth. Hen.*, 586) lesen wir:

„Und ich will den Himmel verwandeln und ihn zum Segen und Licht für ewig machen. Und ich werde das Festland umwandeln und es zum Segen machen und werde meine Auserwählten auf ihm wohnen lassen“.<sup>153</sup>

Himmel und Erde werden zum Segen, zu Licht und Wohnstatt der Auserwählten: Hier geht es um „mehr“ als um Einwohnung Gottes, allerdings um „weniger“ als um Identität mit Gott, sondern um eine Verwandlung der Schöpfung in etwas, das göttlich genannt werden kann, aber nicht im strikten Sinne ‚Gott‘: ‚Segen‘ und ‚Licht‘. Die Schöpfung wird dann aber Gott ähnlicher sein, als es bisher der Fall war.

Hier wird also sinngemäss komparativisch formuliert (die Schöpfung wird sozusagen in „etwas Göttlicheres“ verwandelt). Diese ‚komparativische‘ Formulierung eines Status „zwischen“ Schöpfung und Gott wird später bei den Kirchenvätern öfters begegnen. Sie kann als ein Mittelweg zwischen (substanzieller) ‚Vergottung‘ einerseits und unüberbrückbarer Verschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf andererseits aufgefasst werden. Denn bei einer ‚Verwandlung‘ sind auch die substanziellen Eigenschaften der Schöpfung mitbetroffen: Wenn der Himmel (bzw. das Festland) auch Himmel (bzw. Festland) bleibt und daher keinen Substanzwandel erfährt, so erhält er (bzw. es) doch göttliche Eigenschaften.

Bei Paulus wird die apokalyptische Tradition mit der weisheitlichen (vgl. hierzu oben, Abschnitt 4.4) kombiniert; daher müssen seine Texte nicht nur in der Tradition des weisheitlichen, sondern auch des apokalyptischen Denkens verstanden werden: Nach Oda Wischmeyer spricht Paulus in 1Kor 15 „als jüdisch-christlicher Apokalyptiker“; besonders in den Versen 20-28 verwende er „apokalyptisches Vokabular“.<sup>154</sup> Auch Wilfred L. Knox geht von einem apokalyptischen Denkansatz bei Paulus und der Urkirche aus:

„Paulus war in der apokalyptischen Denkweise der Urgemeinde vollkommen zu Hause. Er akzeptierte sie fraglos und konnte so Prophezeiungen der glorreichen Wiederkunft Christi, die er ... als Teil des Evangeliums ansah, in seinen Briefen einschliessen“.<sup>155</sup>

---

Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm.“ (*Einheitsübersetzung*, 1394).

<sup>152</sup> Galloway, *Christ*, 33f.

<sup>153</sup> Das äthiopische Henochbuch wird von der christlich-orientalischen Kirche Äthiopiens zum Kanon gerechnet. In Qumran wurden zusätzlich zu der äthiopischen (und bruchstückhaft griechischen) Übersetzung auch noch aramäische Fragmente entdeckt (Wacker, *Weltordnung*, 4f.).

<sup>154</sup> Wischmeyer, *Traktat*, 180f.

<sup>155</sup> Knox, *St Paul*, 90: „Paul was entirely at home in the apocalyptic convention of the primitive community. He accepted it as a matter of course, and was prepared to insert into

Offenbar deshalb, weil auch er mit einer *Verwandlung* der vergänglichen und der Sünde unterworfenen Schöpfung rechnete (und zwar im Gegensatz zu den Autoren des Kolosser- und des Epheserbriefes mit einer *baldigen* Verwandlung, die noch zu seinen Lebzeiten stattfinden würde),<sup>156</sup> war er bei der Übernahme heutzutage möglicherweise „pantheistisch“ klingender Formeln aus der hellenistischen Religiosität nicht so vorsichtig, wie es manche Autoren des 20. Jahrhunderts vielleicht gerne gesehen hätten.

Auch die nachfolgende patristische Tradition hat weithin apokalyptisch gedacht: Nach Marie-Theres Wacker ist das äthiopische Henochbuch

„nicht nur die umfangreichste außerbiblische Schrift des frühen Judentums, sondern hat auch auf zahlreiche deuterokanonische, pseud-epigraphische und neutestamentliche Schriften ausgestrahlt, wurde von Kirchenvätern rezipiert und inspirierte die Produktion weiterer unter dem Pseudonym ‚Henoch‘ verfaßter jüdischer Literatur [Anm. 10: „Deuterokanonische Schriften: Sir, Weish; Pseudepigraphen: Test12, 4Esr, 2Bar, AssMos ...; Neues Testament: Jud, 1Petr, Offb, synoptische Stoffe ...; Kirchenväter: etwa Justin, Irenaios, Klemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes ...“].“<sup>157</sup>

Wird nun die paulinische Theologie weisheitlich und zugleich apokalyptisch interpretiert, ergeben sich weitere Überlegungen zu ihrer Bedeutung für heute (Abschnitt 5).

## 5. Gott ‚alles in allem‘? Zur Bedeutung eines paradoxen Ausdrucks

Biblische Texte werden in der Zeit verstanden, in der sie vernommen werden: wenn sie gelesen, gehört oder abgeschrieben werden. Dadurch wirken sie in die Zeit hinein, in der sie rezipiert werden. Ihre Rezeption ist immer auch von den Rezipienten abhängig. Dadurch nehmen in gewisser Weise auch die biblischen Texte selber Anteil an einer Entwicklung, in deren Verlauf sich ihre Bedeutung erweitern oder auch vertiefen kann.

### 5.1 Zur Rezeptionsgeschichte der paulinischen Wendung 1Kor 15,28b

Das hier diskutierte Pauluszitat aus 1Kor 15,28 („damit Gott alles in allen/ allem sei“) überschreitet sprachliche Grenzen. Wie kann Gott „alles sein“? Er, der doch alles geschaffen hat und daher „mehr“ als „alles“ ist? Schon immer hat diese auf Anaxagoras (vgl. oben, Abschnitt 1) und die Stoiker (Abschnitt

---

his letters prophecies of the return of Jesus in glory which ... he regarded as part of the Gospel“. Übersetzung: K.H.N.

<sup>156</sup> Vgl. van Kooten, *Cosmic Christology*, 108 (Paulus/ Kol). 165 (Paulus/ Eph). 203 (Kol/ Eph).

<sup>157</sup> Wacker, *Weltordnung*, 4f. – Solche Einflüsse verzeichnet im Einzelnen auch Peters, *Buddha*, 114ff.

2) zurückgehende paulinische Wendung Theologen zu pointierten Antworten auf die Frage, wie Christus Himmel und Erde mit Gott vereinen oder vereinigen wird, inspiriert. Besonders Origenes hat dieses Pauluszitat geliebt und in spezifischer Art interpretiert<sup>158</sup>, und seine Theologie ist es auch, die – als Wurzel vieler Gegenentwürfe zur Theologie des Augustinus, einem seiner schärfsten Kritiker – im Hintergrund auch der hier vorliegenden Arbeit steht und bis heute kontrovers diskutiert wird. Maximós ist es nämlich gelungen, Elemente der origenistischen Spiritualität und Theologie in eine kirchlich annehmbare Form zu bringen<sup>159</sup>.

Das genannte Pauluszitat wurde stets besonders von universalistisch denkenden Theologen und Theologinnen geschätzt<sup>160</sup> und von idealistischen Philosophen (etwa Immanuel Kant oder Friedrich Wilhelm Joseph Schelling) zitiert und interpretiert<sup>161</sup>. Bis heute ist es auch in der Liturgie lebendig: So wird es in der Christkatholischen Kirche der Schweiz in der Präfation zitiert, die an den drei letzten Sonntagen nach Pfingsten gebetet wird: „Wenn ihm alles unterworfen ist, wird er dir, dem ewigen Vater, seine Herrschaft übergeben, damit du alles in allem bist“;<sup>162</sup> und im *Bekenntnis meines Glaubens* von Kurt Marti<sup>163</sup> schliesst die Formel „bis dass Gott alles in allem sein wird“ den christologischen Teil ab. Auch begegnet das Pauluszitat vermehrt in moderner ökumenischer Theologie, etwa im neuesten alt-katholisch–römisch-katholischen Konsentext, der von einer „künftigen Einbeziehung der ganzen Schöpfung in die himmlische Doxa“ spricht, welche dann zu erwarten sei, „wenn Gott alles in allem ist“.<sup>164</sup>

Auch Maximós der Bekenner zitiert häufig 1Kor 15,28d,<sup>165</sup> etwa um die Zu-

<sup>158</sup> Vgl. das Zitat aus seinem Römerbrief-Kommentar gegen Ende dieses Abschnittes.

<sup>159</sup> Vgl. dazu unten, Kapitel IX, Abschnitt 1.

<sup>160</sup> Etwa von dem „Philologen, Mystiker und Eschatologe[n] Guillaume Postel ..., eine[r] der interessantesten Figuren des 16. Jahrhunderts“ (Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 561), der unter Bezugnahme auf 1Kor 15,28 in seiner „Schöpfungschristologie alle Religionen und Stämme vereinigen“ wollte (ebd., 571).

<sup>161</sup> Siehe unten, Kapitel X, Abschnitt 1.1.

<sup>162</sup> Der vollständige Text findet sich im Christkatholischen *Gebet- und Gesangbuch*, 188, Nr. 203.

<sup>163</sup> Zitiert nach: *Gebet- und Gesangbuch*, 1043, Nr. 956.5.

<sup>164</sup> Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-katholisch–Alt-katholischen Dialogkommission, Paderborn / Frankfurt a. M. 2009, 20: „Die Ortskirche ist hinsichtlich ihres Wesens und ihrer Sakramentalität nicht ein defizienter Teil der Universalikirche, noch ist diese die Summe der Ortskirchen, sondern beide sind eine Vergegenwärtigung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, die ihre Vollendung finden wird in der künftigen Einbeziehung der ganzen Schöpfung in die himmlische Doxa, wenn Gott alles in allem ist.“

<sup>165</sup> Z.B. Maximós, *Mystagogia* (CPG 7704) 1 (PG 91, 665B8): „Πάντα γὰρ ἐν πᾶσιν ὧν, ὁ θεός ...“. Balthasar (*Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 371) übersetzt die zitierte Stelle so: „der Gott, der alles in allem ... ist“; das Partizip ὧν ist allerdings auf ein Futur (ὁραθήσεται) bezogen: Wenn die Geschöpfe „durch die Macht der Beziehung zur Ursache [d.i. Gott] ganz im Auf-

kunft eines Sabbats der ganzen Schöpfung biblisch zu belegen, in der die Geschöpfe von ihrer (als Begrenzter von Gott gewollten) Eigenbewegung ausruhen<sup>166</sup> und mit einer göttlichen Wirk-Energie (ἐνέργεια) erfüllt werden; diese Theosis, die wir nach Maximos (wie schon, unter anderen, auch nach Kyrill von Jerusalem) etwa in der Kommunion vorwegnehmen, bezeichnet er auch als *Identität* (ταυτότης) im Sinne einer „Teilnahme gemäss der Ähnlichkeit“ mit Gott:

„Beim heiligen Empfang der unbefleckten und lebensspendenden Geheimnisse ist es die durch Teilnahme gemäß der Ähnlichkeit entgegengenommene Gemeinschaft und Selbigkeit mit Ihm, kraft der es dem Menschen gewährt wird, aus einem Menschen Gott zu werden“.<sup>167</sup>

Diese „Selbigkeit mit Gott“ schliesst demnach ein Eigensein des Geschöpfes in „Gemeinschaft“<sup>168</sup> mit ihm nicht aus. Dennoch spricht Maximos offenbar neben der Gemeinschaft auch von „Identität“ – so jedenfalls kann der Begriff ταυτότης wörtlich übersetzt werden<sup>169</sup>. Inwieweit sich eine solche (in der Gegenwart der liturgischen Erfahrung schon erfüllte?) Hoffnung auf eschatologische Einigkeit, ja: Einheit – bis hin zur *Identität*? – der Schöpfung mit Gott vom Pantheismus bzw. von der Vorstellung der „Einerleiheit“ Gottes und der Welt unterscheidet, ist oben im Abschnitt 4.2 diskutiert worden.

Die erstaunliche Identitätsaussage in 1Kor 15,28d<sup>170</sup> kann sicher nicht so zu verstehen sein, als wären Gott und Schöpfung dasselbe; ihr genauer Sinn und ihre Bedeutung für heute werden in Teil A dieser Arbeit genauer analysiert. Falls sie aber in irgendeiner Weise nach ihrem semantischen Gehalt, also in gewisser Weise „wörtlich“ interpretiert wird, geht sie allerdings sehr weit; sie hat daher auch, besonders seit Origenes, bis heute soteriologische Überlegun-

---

schwung zu ihr ergriffen sind, ruhen sie von ihrem Eigensein aus; denn der Gott, der alles in allem und unendlichmal über alles erhaben ist, wird ... *geschaut werden*“ (Übersetzung, *Hervorhebung* und Anmerkung in []: K.H.N.).

<sup>166</sup> Wenn „keines der Wesen“ mehr „die Bewegung ohne Anbindung [an Gott] besitzt, wird Gott „alles in allem, alles umfassend und ‚enhypostatisch‘ aufnehmend“: Maximos, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 7 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel III), Abschnitt um 129a (PG 91, 1092 C7f.): "καὶ γένηται τὰ πάντα ἐν πᾶσιν αὐτός ὁ Θεὸς πάντα περιλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ"; Übersetzung: K.H.N.; vgl. zu diesem Zitat unten, Kapitel III, Abschnitt 4.1.

<sup>167</sup> Maximos, *Mystagogia* (CPG 7704) 24 (PG 91), 704D5-9: "Διὰ δὲ τῆς ἀγίας μεταλήψεως τῶν ἀχράντων καὶ ζωοποιῶν μυστηρίων, τὴν πρὸς αὐτὸν κατὰ μέθεξιν ἐνδεχομένην δι' ὁμοιότητος κοινωνίαν τε καὶ ταυτότητα· δι' ἧς γενέσθαι θεὸς ἐξ ἀνθρώπου καταξιοῦται ὁ ἄνθρωπος." Übersetzt in: Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 398.

<sup>168</sup> Ebd.: "κοινωνίαν τε καὶ ταυτότητα"; vgl. 2Petr 1,4: "θείας κοινωνοὶ φύσεως".

<sup>169</sup> Zur Verwendung des Begriffs der ταυτότης schon bei Plotin vgl. unten, Kapitel II, Abschnitt 2.2; zu anderen Übersetzungsmöglichkeiten dieses Ausdrucks vgl. unten, Kapitel III, Abschnitt 2, Einleitung.

<sup>170</sup> Gott wird „alles sein“, wenn auch „in allem/ allen“.

gen inspiriert, die in ihrer kollektiven Inklusivität bedeutend weiter gehen als die klassische duale (bzw. dualistische) Individualeschatologie; denn letztere war häufig vor allem am Schicksal des Einzelmenschen oder der Einzelseele und der Kirche (unter Ausschluss der übrigen Welt) orientiert, und wenn sie im Zusammenhang mit einer übertriebenen Betonung der kämpfenden und über ihre Feinde triumphierenden Kirche (*ecclesia triumphans*) missverstanden oder missbraucht wurde (Beispiele genug wird man im Verlauf der Kirchengeschichte und bis heute entdecken), konnte und kann diese Art der Eschatologie zu einer Dämonisierung des Gegners führen. In Zusammenarbeit mit den weltlichen (teils weniger, teils mehr „christlichen“) Behörden sollte dies im Einzelfall oder allgemein sogar Folter, Kriege oder Pogrome rechtfertigen und soll es bisweilen immer noch. Hier deuten sich mögliche Folgen der verschiedenen Eschatologien für die ihnen jeweils zugeordneten Ekklesiologien und für die entsprechenden Haltungen der Christen im Rahmen ihrer jeweiligen Gesellschaft an.

Für Origenes kann die Aussage, Gott werde „alles in allem sein“, bedeuten, dass am letzten Ende gerade *keine* duale Spaltung der Welt zu erwarten sei, aber – so jedenfalls vermutet er an einer Stelle seines Römerbrief-Kommentars – auch keine ‚ewige Wiederkunft des Gleichen‘ (wie bei Friedrich Nietzsche); denn die Liebe, so schreibt er hier jedenfalls, werde, „weil sie größer ist als alles, alle Kreatur vor dem [hier diskutierten möglicherweise erneut auftretenden!] Fall bewahren“: dann, wenn „Gott alles in allem sein wird“.<sup>171</sup>

## 5.2 Über-rationale Aspekte der Theologie

Im Gegensatz zu seinen hellenistischen Zuhörern war es offenbar auch für Paulus denkbar, dass nicht nur (wie es diese Hörer gewohnt waren) einige wenige göttliche Heroen, sondern in der Tat *alle* an der Auferstehung (Jesu) teilhaben würden (vgl. oben, Abschnitt 3). Dieses neue, apokalyptische Denken brachte offenbar in die geordnete, teils philosophisch legitimierte antike Standesgesellschaft entscheidend neue Gedanken.

Die Erwartung eines stoischen ‚Weltenbrands‘ wird bei Paulus transformiert in die einer Anteilnahme der Hörer seiner Botschaft am pneumatischen Wesen des Auferstandenen. Rationale, philosophische Begriffe dienen Paulus dazu, etwas darzustellen, was die bisherige Vorstellungswelt seiner Hörer übertrifft:

---

<sup>171</sup> Origenes, Römerbrief-Kommentar 5,10: „caritas, quae sola omnium maior est, omnem creaturam continebit a lapso. Tunc erit Deus omnia in omnibus.“ (FC 2/3, 184, Zeilen 1-5. 12-14), Übersetzung: Theresa Heither OSB (FC 2/3, 185). – Wegen der offenbar häufiger (möglicherweise auch aufgrund ihrer schlechten Überlieferungslage, die mit den späteren Anathematismen zusammenhängen mag) schwankenden Stellungnahmen des Origenes sollen diese Fragen in einigen weiteren Abschnitten untersucht werden (siehe unten, Kapitel V, Abschnitt 3.2; Kapitel VIII, Abschnitt 5).



eine Aussicht auf Verwandlung des menschlich-labilen Leibes in einen stabilen, pneumatischen; eine Auferweckung des gekreuzigten Sohnes Gottes, welche zunächst all denen, die ihm im Leiden nachfolgen, und schliesslich allen verheissen wird; Gott, der durch diese Vorgänge ‚alles in allem/ allen‘ werden soll. Dies bedeutete sicher nichts weniger als eine Revolution des vorher philosophischen und/ oder mythologischen, jedenfalls in Worte fassbaren und in diesem Sinn rationalen Gottesbegriffes, der anschliessend ganz neu reflektiert werden musste.

Wer dann im Zuge einer solchen Reflexion feststellen kann, dass es Höheres gibt als die (bisherige) Vernunft (bzw. den menschlichen Geist), nämlich Gott (vgl. Phil 4,7: der Friede Gottes ist höher als alle Vernunft<sup>172</sup>) und seine Gnade, für den eröffnen sich weitere Interpretationsmöglichkeiten einer biblischen Stelle, die die klassische Unterscheidung zwischen Gott und der Schöpfung aufgrund einer ekstatischen Erfahrung der Liebe ergänzt durch eine Aussicht auf Verwandlung hin zu einer Identität, die das Geschöpf in gestufter Weise mit Christus und durch diesen mit Gott vereint.

Dabei bringt die Botschaft des Paulus mit Gott und der Welt, im Durchgang durch Kreuz und Auferstehung Christi, das kategorial Verschiedene in paradoxer Weise miteinander in Beziehung: Die *ratio* des Gott und Welt stets vollständig voneinander unterscheidenden Verstandes wird dann aufgrund des überrationalen ‚Gegenstandes‘, nämlich Gottes selber, nicht mehr als das einzige und letzte Kriterium des christlichen Glaubens angesehen, denn sie scheitert angesichts der Gottesfrage, wenn nicht die über-rationale Liebe mitreflektiert wird, und sie muss dann auch dieses Scheitern an ihrem Gegenstand mitreflektieren – ein Scheitern, das aber durch die Frohe Botschaft von jener Liebe, die die Vernunft übersteigt, im Sinn des Mysteriums von Kreuz und Auferstehung im Glauben als sinnvoll anerkannt und überwunden wird.

### 5.3 ‚Alles – ... das heisst natürlich ausser ... [Gott dem Vater]‘ (1Kor 15,27b)

Dass so die Wendung „Gott alles in allem“ (gegen Schrage; siehe oben, Abschnitt 4.1) einen mystischen Ausdruck, einen Grenzausdruck darstellt, der sich gegen seine vollständige rationale Durchdringung sperrt, liegt mithin am Wesen des mit „Theologie“ Beschriebenen: Spätestens dann, wenn implizit von einer Art von „Identität Gottes mit der Schöpfung“ gesprochen wird, kommt ein Reden, das – ohne den Glauben oder aber auch als Glaubensaussage – rein rational begrenzt konzipiert wurde, nicht mehr weiter.

---

<sup>172</sup> Thiede, *Christus*, 76, Anm. 34 verweist auf die über die gegenwärtig mögliche Vernunft hinaus gehende „eschatologische Vernunft“ Pannenberg's und auf Hans-Joachim Höhns „Andere(s) der Vernunft“: nicht als „das Un- und Widervernünftige, sondern das durch Vernunft an ihrer Grenze Erfahrene und in ihrem Licht Gesehene“.

So verstanden, gibt unser Ausdruck, vergleichbar einem Zen-Koan, Anlass zum Meditieren der Unendlichkeit, des „Über-Seins“ Gottes: Gott ist so sehr anders als alles Geschaffene, dass weder (wie in dem von Werner Thiede<sup>173</sup> beschriebenen Paradigma der *Heteronomie*) er ein Teil der Welt ist noch (wie in der *Autonomie*) die Welt ein Teil Gottes bzw. des Göttlichen (nach Thiede überwindet erst *Theonomie* dieses Dilemma): Die Gleichung „Gott plus die Welt gleich Alles“ geht genauso wenig auf wie die Gleichung „Gott minus die Welt gleich reiner Geist“, denn Gott ist zwar Geist (Joh 4,24), aber er ist auch mehr als alles, was wir uns unter Geist vorstellen können, mehr auch als Materie, mehr als „alles zusammen“: Und ebendeshalb kann er auch „unbeschadet“ (allen) „alles werden“, kann er sich in seinem Sohn inkarnieren, ohne aufzuhören, Gott zu sein, ist er „Grösstes“ genauso wie „Kleinstes“ (so formuliert es Nikolaus von Kues):

„Das Größte ist das absolut Eine, welches alles ist. In ihm [dem Einen] ist alles, da es [das Eine] das Größte ist, und weil sich ihm nichts gegenüberstellen läßt, so fällt mit ihm gleich auch das Kleinste zusammen.“<sup>174</sup>

Hans Urs von Balthasar hat den gleichzeitig rationalen *und* überrationalen Charakter der christlichen Botschaft und der christlichen Theologie, welche das rationale Bewusstsein nicht aufgibt, aber auf eine ‚höhere Ebene‘ hebt, ebenfalls zu umschreiben versucht, als er (offenbar in Interpretation der maximianischen Aufnahme der Lehre Kyrills von Alexandria über die Enhypostasis) folgende Anmerkungen zur Lehre von der Person Christi machte. Diese besteht nämlich nach Maximus sowohl *aus* 2 Naturen wie auch *in* 2 Naturen oder auch *als* 2 Naturen,<sup>175</sup> deren eine – die menschliche – als Teil der Person Jesu Christi eben, für sich genommen, keine Person im eigentlichen Sinn bildet, sondern in die gottmenschliche Person Christi hinein gleichsam absorbiert ist, ohne dass die Persönlichkeit Jesu dadurch verlorenggeht; im Gegenteil kommt sie erst in ihrer Personseinheit mit dem *Logos* wahrhaft zu sich selbst:

„So erfüllt sich die ursprüngliche Formel der Christologie: ‚aus denen, – in denen – die‘. Mildert sich so das Unbegreifliche, wie Christus voller Mensch sein kann, ohne eine menschliche Person zu sein: da diese letzte jetzt nicht einfach ausgefallen, sondern in die hypostatische Synthese hinein gleichsam absorbiert wäre? Denn wenn Gott auch nach der Synthese in keiner Weise verändert erscheint, so ist er dennoch nicht mehr ‚bloß Gott‘ (γυμνὸς Θεός). An diesem christologischen Punkte erscheint also nur in seiner schärfsten Gestalt das Rätsel der Seinsanalogie überhaupt, daß durch das Dasein der Welt nicht ,mehr

<sup>173</sup> Thiede, *Christus*, 74; vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 3.1.

<sup>174</sup> Übersetzung (von Paul Wilpert) der Stelle *De docta ignorantia* Buch I, Kapitel 2, in: *Schriften* 15a, 10, Zeilen 9-12: „Maximum itaque absolutum unum est quod omnia; in quo omnia, quia maximum. Et quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum.“

<sup>175</sup> Vgl. oben, *Einleitung*, Abschnitt 3.1.1.

Sein‘ entstand, als da Gott ‚allein‘ existierte“.<sup>176</sup>

Balthasar versucht so auf seine Weise darzustellen, was auch Paulus selbst veranlasst hat, seinen Rededuktus in 1Kor 15,27b zu unterbrechen, wenn er schrieb: „ ‚alles‘ ..., das heisst natürlich ausser ... [Gott dem Vater]“;<sup>177</sup> – aber Gott der Vater ist eben gar nicht als ein ‚Teil‘ von ‚allem‘ fassbar. Darum liegt das Problem der Interpretation von 1Kor 15,28 auch in unserer Sprache begründet, die Gott einfach ein Wort, einen Begriff zuordnet, wo er doch alle Begriffe Kraft seiner Natur sprengt.

Diese Zusammenhänge wurden im Westen zuerst in der neuplatonischen Tradition formuliert: Nach Plotin etwa transzendiert Gott sogar das Sein.<sup>178</sup> Hier stellt sich nun natürlich die Frage, ob man diese philosophische Tradition, die nicht nur die orthodox-byzantinische und die katholisch-scholastische, sondern über den deutschen Idealismus auch die (deutsche) protestantische Theologie massgeblich beeinflusst hat,<sup>179</sup> als hilfreich für das Verständnis biblischer Schriften ansieht, und wenn ja, in welcher Weise sie aufgegriffen werden sollte.

#### 5.4 Lineares oder zyklisches Denken?

Für Oscar Cullmann<sup>180</sup> etwa liegt eine entscheidende Differenz zwischen grie-

---

<sup>176</sup> Balthasar bezieht sich zu Anfang dieses Zitates (aus: Ders., *Liturgie*, 21961, 249) auf die besagte Beschreibung der Person Christi durch Maximus als „in zwei Naturen“, „aus zwei Naturen“ und „als zwei Naturen“.

<sup>177</sup> "ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δηλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα." Nestle, 468.

<sup>178</sup> Vgl. zu Plotin z.B. Tollefsen, *Cosmology*, 28: „In his perfect simplicity God transcends every predicate, every ontological category [Anm. 119: „Enn. 5.5.6“].“ An dieser Stelle spricht Plotin vom Einen, welches das Sein transzendiert: „it ... transcends Being.“ (*The Six Enneads*, 231). – Griechischer Text mit Übersetzung von Rudolf Beutler in: *Plotins Schriften III*, 82: "ἀνείδεον δὲ ὃν οὐκ οὐσία"; 83: „Ist es [sc. das Eine] aber gestaltlos, so ist es kein Sein“; 84: "ἐπέκεινα ... ὄντος"; 85: „jenseits des Seienden“. Vgl. Huber, *Sein*, 56: „... entscheidend ist, daß Plotin das Absolute über jede mögliche Bedeutung von ‚Sein‘ (οὐσία, ὄν, εἶναι) hinauszuhoben bemüht ist“ (sc. anders als die nachplotinische Entwicklung, die neben dem ὄν ein ‚ipsum esse‘ als absoluten Ursprung kennt).

<sup>179</sup> Natürlich nicht ohne Widerspruch: Nach K. Beyschlag (*Was heisst mystische Erfahrung?* In: *Herausforderung: Religiöse Erfahrung*, hrsg. v. H. Reller und M. Seitz, Göttingen 1980, 169-196, 173) hielten Harnack und die Ritschl-Schule mystische Religiosität für ein „katholisirtes Überbleibsel jener herbstmüden spätantiken Weltanschauung, die wir heute den Neuplatonismus nennen, deren Grunddogma vor allem darin bestand, das Wesen des Geistigen (und damit des Göttlichen) nicht weltpositiv, sondern weltnegativ vorzustellen und diesen Skopus zum Inbegriff einer entsprechenden weltflüchtigen Metaphysik zu machen“ (zitiert nach Ritter, *Einleitung*, 59). Wichtig ist dagegen, das Geistige vom Göttlichen begrifflich zu unterscheiden.

<sup>180</sup> Cullmann, *Zeit*, 61-66.

chischem und biblischem Denken im Zeitverständnis: So sei das Jenseits für den zyklisch denkenden Griechen ein anderer *Ort*, für den linear denkenden Christen liege es in der *Zukunft*. Einen wirklichen Ausgleich könne es zwischen beiden Positionen nicht geben. Daher müsse, wie dies in der neutestamentlichen Literatur geschehen sei, das Griechentum christianisiert werden. Wir werden weiter unten<sup>181</sup> sehen, dass auch Maximus in Bezug auf ein ‚Ende‘ der Ewigkeit dieser ‚Christianisierung‘ folgt; gleichzeitig versteht er aber auch das Paradies als ein raumzeitliches Jenseits<sup>182</sup> und sogar Gott als einen ‚Ort‘<sup>183</sup>; das ‚Jenseits‘ aber versteht er auch als eine Zusammenfassung mehrerer ‚Orte‘ im Gottmenschen Jesus Christus (Erde, Paradies, Himmel, Geist, Gott).

Nun hat Michael Gilbertson gezeigt,<sup>184</sup> dass auch in der Johannesoffenbarung das Jenseits *sowohl* zeitliche *als auch* räumliche Dimensionen aufweist und dass beide Dimensionen (nämlich die eschatologische Zukunft *und* der schon jetzt als Bleibe für die Märtyrer dienende Himmel) dem Leser in seiner irdisch-räumlichen Gegenwart weiterhelfen sollen.<sup>185</sup> Obwohl Gilbertson diese Struktur auch in den von ihm untersuchten systematischen Entwürfen Jürgen Moltmanns und Wolfhart Pannenberg wiederfindet, vermisst er in diesen stark von der Zukunft Gottes geprägten Theologien gerade den in der Johannesoffenbarung durchaus vorhandenen Aspekt einer Betonung der gegenwärtigen, wenn auch noch versteckten, Realität von Gottes letztendlicher Souveränität, welchen er dort in räumlichen Dimensionen (unter Verwendung des damaligen ‚dreistöckigen‘ Weltbildes) ausgedrückt findet.<sup>186</sup>

Es ist somit gar nicht so einfach, das biblische und das hellenistische Weltbild prinzipiell zu unterscheiden. Wer mithin die neuplatonische Weise, Gott in seiner alles, und hier eben auch den menschlichen Verstand, ja sogar: das Sein, transzendendierenden Über-Natur zu beschreiben, grundsätzlich als eine Verwendung ‚griechisch-platonischer, unbiblischer Terminologie‘ von vornherein ablehnen würde, müsste dann auch Rechenschaft darüber ablegen, ob seine eigenen Begriffe und Kategorien im Gegensatz zu denen der neuplatonischen Tradition wirklich ‚biblischer‘ sind. Thomas Böhm bestreitet, dass dies

<sup>181</sup> Kapitel IX, Abschnitt 3.

<sup>182</sup> Vgl. unten, Kapitel VI, Abschnitt 3.

<sup>183</sup> ‚Ort‘ wird auch im Judentum als umschreibende Bezeichnung Gottes (*Makom*) verwendet; vgl. unten, Kapitel IX, Abschnitt 4.4, das Zitat aus Maximus, *Quaestiones ad Thalassium*, Ende von LXI.

<sup>184</sup> *God and History*, Kapitel 3-5.

<sup>185</sup> Ebd., 202: „Revelation can appropriately be read as a text which seeks *both* to expand the spacial and temporal horizons of its readers, so that their present context is understood in an ultimate framework, *and* to focus back on the earthly present to induce a response by the reader in the light of those ultimate horizons.“ *Hervorhebung: G.*

<sup>186</sup> Ebd., 204: „In Revelation, there is a clear sense of the present (albeit as yet hidden) reality of God’s ultimate sovereignty; this is expressed partly in spatial terms, using the framework of the three-decker universe.“

möglich ist, wenn er schreibt:

„Die Hellenisierungsthese von A. v. Harnack wie auch die Modifikationen durch W. Pannenberg scheinen voraussetzen, daß von außen her griechische Metaphysik in das christliche Denken eingeführt worden ist. Zu wenig bedacht wurde dabei, ob nicht das biblische Verstehen als solches in sich eine Dynamik auf eine systematisch-reflexive Durchdringung fordert“.<sup>187</sup>

Diese Durchdringung zu leisten, ist eben Aufgabe der systematischen Theologie, und sie wird auch in dieser Arbeit versucht.

Die Fragen, die etwa die platonische Philosophie aufwirft, also Fragen nach dem Wesen der Dinge und der Begriffe, nach der Vergänglichkeit, nach der Seele, nach der Wahrheit etc. sind nämlich auch für heutige Philosophen und Theologen wichtige Fragen, ganz ähnlich wie sie es zur Zeit des Neuplatonismus waren – auch wenn sich das Weltbild durch die moderne Naturwissenschaft seither bedeutend geändert hat; dennoch begegnen bestimmte Implikationen dieser Philosophie auch heute noch auf Schritt und Tritt; so wird etwa das Konzept einer Wiedererinnerung der Seele an präexistente Zustände oder an ihre göttliche Herkunft, aufgrund der Zuwendung vieler westlicher Menschen hin zu verschiedenen östlichen und/ oder esoterischen Weisheitslehren, etwa der des Yoga, in neuer, aber zum Teil auch älterer Form wieder aktuell.

Schliesslich sind auch die griechisch verfassten Teile der Schrift von hellenistischem Gedankengut geprägt; dies gilt insbesondere für diejenigen griechischen Übersetzungen der hebräischen Teile der Schrift, die im Neuen Testament zitiert werden.<sup>188</sup> Aus diesen Gründen ist es sowohl unvermeidlich als auch unerlässlich, bei der Interpretation der Schrift auch solche Kategorien nicht auszuschliessen, die aus griechischem Denken stammen und teilweise erst nach der Zeit ihrer Niederschrift entwickelt worden sind; und wenn es hier nun darum geht, ob gerade neuplatonisch geprägte Begriffe hierfür besonders gut geeignet sind, so hat m.E. die diesbezügliche Auseinandersetzung einerseits, und zwar für katholische Kirchen mit einer gewissen Verbindlichkeit, schon im Rahmen der Alten Kirche stattgefunden; andererseits muss diese Debatte in der jeweiligen Gegenwart immer wieder aktualisiert werden.

Im Einzelnen kommt es jedoch darauf an, *wie* etwa die neuplatonischen Kon-

---

<sup>187</sup> *Die Christologie des Arius*, 319. Vgl. auch Adolf Martin Ritter, der schreibt (in: *Ulrich Wickert, Wolfhart Pannenberg und das Problem der „Hellenisierung des Christentums“*, 315), es gehe hier nicht (und zwar: weder Wickert noch Pannenberg) „um grobe Entgegensetzungen. Keiner ... verlangt im Ernst eine Reinigung des biblischen Christuszeugnisses vom hellenischen Geist. ... Keiner hält umgekehrt die ‚Hellenisierungsthese‘ ... einfachhin für falsch und konstruiert.“ Vielmehr müsse die jeder Inkulturation oder Indigenisierung eigene Spannung zwischen dem Evangelium vor und nach seiner Rezeption beachtet werden.

<sup>188</sup> Vgl. Frankemölle, *Frühjudentum*, 76; 128.

zepte und Begriffe Eingang finden in christliche Theologie.<sup>189</sup> Insgesamt positiv urteilt etwa Werner Beierwaltes,

„... die christliche Intention“ habe „zu einer ihr gemässen Reflexionsform mit zentralen Gedankenelementen der neuplatonischen Philosophie eine sinnvolle Einheit im Bewußtsein der Differenz – geäußert oder zurückgehalten – finden können – eine Einheit im Denken, die durchaus als *christlich* gelten kann, wenn sie auch nicht einer primär von biblischen Aussagen ausgehenden gegenwärtigen Theologie entspricht“.<sup>190</sup>

In jedem Fall ist es m.E. wichtig wahrzunehmen, dass, wo es um die von Paulus formulierte letztliche Identität Gottes mit der (durch den Sohn unterworfenen und so wiederhergestellten) Schöpfung geht, wirklich alle bisherigen Gottesbilder überholt sind. So kann es bei der letzten, durch Christus erreichten Einheit aller Dinge in Gott sicher nicht um eine Einheit ‚auf Kosten‘ der geschaffenen Verschiedenheit aller Dinge gehen, würde doch so Gottes Schöpfung umsonst geschaffen sein. Und es darf auch nicht davon die Rede sein, dass nach Paulus Gott die Welt letztlich gleichsam ‚verschlucken‘ würde, so dass ‚nur noch‘ Gott da wäre (diese Lehre hat man – nach Klaus Seibt zu Unrecht<sup>191</sup> – jahrhundertlang Markell von Ankyra zugeschrieben); denn auch dann bliebe ja unverständlich, warum Gott überhaupt „im Anfang Himmel und Erde schuf“ (Gen 1,1). Vielmehr sollte versucht werden, eine eschatologische ‚Einheit in der Verschiedenheit‘ zwischen Gott und der Welt zu denken, ähnlich wie ja auch in der Trinitätslehre der Satz ‚Gott *ist* der Vater und der Sohn und der heilige Geist‘ eine differenzierte Identität beschreibt: eine derart harmonische Einheit von Schöpfer und Geschöpf, dass sie eine gewissermassen unvollständige (nämlich nicht das Wesen, doch die Eigenschaften betreffende) Identität enthalten kann („Gott wird alles *sein*“), ohne dass die Differenz dadurch verloren geht („... *in allem*“):<sup>192</sup> ein Panentheismus (sicher auch, wie Thiede formuliert, ein Pansyntheismus),<sup>193</sup> der aber durch eine (unvollständige) Identität „mystisch“ erweitert ist.

---

<sup>189</sup> So wurde etwa in Bezug auf den deutschen Idealismus treffend bemerkt, der Ursprung eines theologischen Gedankens in ihm sei „nicht immer schon der Erweis seiner Verwerflichkeit“: Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, 9.

<sup>190</sup> Beierwaltes, *Platonismus*, 20. Hervorhebung durch W. B.

<sup>191</sup> Seibt, *Theologie*, 121; siehe unten, Kapitel V, Abschnitt 3.3.

<sup>192</sup> Nach Thiede, *Christus*, 81 ermöglicht es das durch das Wirken des Heiligen Geistes angenommene Kreuzeskerygma im Zeichen des Paradigmas autonomer Theonomie (vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 3.1) dem Menschen, „die im gekreuzigten als dem kosmischen Christus offenbar gewordene, nichtsubstanzielle Einheit von Einheit und Differenz im Gott-Mensch-Verhältnis“ wahrzunehmen.

<sup>193</sup> Thiede, *Christus*, 46, Anm. 115: „Mit dem Begriff ‚Pansyntheismus‘ soll Gottes Mit-Sein mit seiner Schöpfung in einer Weise betont sein, dass sein Anders-Sein im nicht-monistischen Sinn, sein der Schöpfung Raum eröffnendes Neben-ihr-Sein (vgl. Pannenberg, *S[ystematische] Th[heologie]* 1, [Göttingen 1988,] 446), aber zugleich sein zutiefst auf die Schöpfung Bezogen-Sein im nicht-dualistischen Sinn gewahrt bleiben.“ Zum Ziel der Überwindung von (Monismus und) Dualismus vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 5.2, sowie den Schluss dieser Arbeit („*Ergebnis und Perspektiven*“).

## 6. Ergebnis

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass bei Paulus die Wendung ‚Gott alles in allem‘ die enge eschatologische Gemeinschaft, die ‚Einheit in der Verschiedenheit‘, zwischen Gott und seiner Schöpfung bezeichnet, welche das vollendete Reich Gottes charakterisiert.<sup>194</sup> Sie umfasst die Immanenz Gottes (‚Gott in allem‘) ebenso wie umgekehrt das, was als Panentheismus bezeichnet wird (‚alles in Gott‘), ja sie bezeichnet sogar seine zukünftige – unvollständige – ‚Identität‘ mit der Schöpfung (‚Gott wird alles ... sein‘), die er aber gleichzeitig transzendiert und weiterhin transzendieren wird. Die menschlichen Geschöpfe aber erfahren einen Wandel, insofern der sterbliche Leib Unsterblichkeit verliehen bekommt: Die geschöpfliche Substanz erhält göttliche Eigenschaften.

Dabei führt Paulus in 1Kor 15,23f. eine dreifache zeitliche Stufung ein, welche „den Seinen“, die man als zur Kirche zugehörig betrachten kann, einen mittleren Platz zuweist:

- zuerst Christus
- dann die Seinen
- schliesslich das Ende, in welchem alle Gewalten unterworfen werden.

Diese Gewalten,<sup>195</sup> also Engel bzw. andere Kräfte, sind offenbar im Bereich der Person Christi (wie, zumindestens anfanghaft und grundsätzlich, auch in seiner Gemeinde) schon jetzt unterworfen, so dass sich eine dynamische, von einer präsentisch/ perfektischen partiellen zu einer futurisch-universalen Eschatologie voranschreitende Bewegung ergibt, deren Ziel in der Formel 1Kor 15,28d umschrieben wird.

Einen wichtigen Anteil an diesem Prozesses hat das Bewusstsein des Menschen, der verwandelt wird: Als getaufter Christ ist er Glied der Kirche und kann sich damit bewusst als Teil des (kosmischen) Leibes Christi verstehen. So bringt er auch seine eigene Art zu denken und zu fühlen in den Missionsprozess ein. Im Fall der Briefe des Apostels Paulus war dieser unter anderem mitgeprägt durch die stoische Philosophie, welche ihrerseits vorsokratische und platonische Gedanken und Wendungen aufgenommen hatte.

Diese durch die Missionssituation geprägte Begegnung zwischen dem Juden Paulus und den neuen, aus dem Heidentum stammenden Christen war aller-

---

<sup>194</sup> Dieses Ziel der bleibenden Gemeinschaft mit Gott kommt auch in den deuteropaulinischen Texten des Epheser- und des Kolosserbriefes zum Ausdruck, in denen Gott der Vater mit seinem Pleroma, verstanden als dem Leib seines Sohnes, alles erfüllen will (Eph) oder aber durch Schöpfung und Erlösung schon jetzt erfüllt (Kol). Vgl. dazu unten, Kapitel IV, Abschnitte 2-3.

<sup>195</sup> Zu den paulinischen und deuteropaulinischen ‚Mächten‘ und ‚Gewalten‘ vgl. Zeilinger, *Zwischen-Räume*.

dings durch die vorgängige, jahrhundertealte Begegnung des hellenistischen Judentums mit seiner Umwelt dadurch vorbereitet, dass schon in den weisheitlichen und apokalyptischen Traditionen eine Überbrückung des altisraelischen Gegensatzes zwischen dem unvergänglichen Gott und dem vergänglichen Menschen für möglich gehalten wurde<sup>196</sup>.

Diese Überbrückung geschieht nunmehr durch Christus. In seiner Person wird Gott Mensch, damit der Mensch Anteil an Gott erhalten kann; Genauerer soll in den folgenden Kapiteln dargestellt werden.

---

<sup>196</sup> Vgl. unten, Kapitel II, Absatz 0.



## Kapitel II: Identität mit Gott? 1Kor 15,20-28 bei den Kirchenvätern

Inwiefern Maximos mit seiner Formulierung einer wie auch immer qualifizierten Identität der Schöpfung mit Gott im Rahmen der kirchlichen Tradition steht, soll ein Überblick über die Interpretation der im I. Kapitel diskutierten Stelle aus dem 1. Korintherbrief bei ausgewählten Vätern zeigen (Abschnitte 1-3). Zunächst aber erfolgt eine Vorbemerkung zur Geschichte des Theosis-Verständnisses.

Hierzu ist ein mögliches Missverständnis im Voraus zu klären. Bei aller Betonung einer kollektiven (ja, bei Origenes: geradezu streng universalen)<sup>1</sup> Inklusivität behauptete niemand unter den Kirchenvätern, Gott würde sich auch mit dem Bösen verbinden; im Gegenteil, vielfach wurde die Frage gestellt, ob Gott nicht all das, was er geschaffen hat, dereinst wieder aufrichten wird: ob mithin die ganze Welt teilhaben wird an der Auferstehung Christi und an seinem Sieg über Sünde und Tod; das Böse dagegen wurde vielfach gar nicht als etwas Geschaffenes, sondern als eine in die Irre geleitete Aktion, eine Zielverfehlung, betrachtet.<sup>2</sup>

### 0. Zum Verständnis der Vergöttlichung bei den Kirchenvätern und heute

Wie soll man sich eine Vergöttlichung der Schöpfung vorstellen? Und wen kann oder wird sie (dereinst?) betreffen? Kann etwa ein individuell als „Vergottung“ erfahrenes mystisches Erleben<sup>3</sup> einfach (wie etwa bei Thomas Münzer)<sup>4</sup> auf die Frommen aller Religionen<sup>5</sup> – oder sogar darüber hinaus auf die ganze Schöpfung hin – ausgeweitet werden? Allgemein gilt ja etwa für bestimmte Mystiker, dass sie spüren, wie das wahre Ich des Menschen, das schon in der Gnosis als göttlicher Lichtfunke verstanden wurde, in dieser unvollkommenen Welt ein Dasein in Gefangenschaft führe:

„Die Glorie des Kerns in der Gefangenschaft seiner unangemessenen Welt fundiert so letztthin die mystische Einheit unter allen Zertrennungen und Geschlechtern allerlei Glau-

---

<sup>1</sup> Jedenfalls in Bezug auf die Geistwesen; hierzu vgl. unten, Kapitel VIII, Abschnitt 5.5.

<sup>2</sup> Vgl. unten, Kapitel III, Abschnitt 3.2.3.

<sup>3</sup> Zum Beispiel von Neuplatonikern oder von mittelalterlichen Mönchen oder Nonnen, vgl. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, 1535f. Auch die Lichterfahrungen der Athosmönche wurden nach Palamas als Vergöttlichung beschrieben, vgl. Russell, *Deification*, 305.

<sup>4</sup> Vgl. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, 1538. Bloch verfasste sein Hauptwerk zwischen 1938 und 1947 in den U.S.A. und veröffentlichte die beiden ersten Bände 1956 in der DDR; alle drei Bände erschienen in Westdeutschland 1959.

<sup>5</sup> Etwa bei Guillaume Postel (vgl. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 561-573), für den die menschliche Natur (*corpus*, *anima*, *mens*) durch Christus schon erlöst, der „erste Adam“ aber (*spiritus*) „noch erlösungsbedürftig durch Christus in der *restitutio ad integrum*“ ist (ebd., 567, *Anm.* 56).

bens“.<sup>6</sup>

Dann aber wird ein göttlicher ‚Kern‘ von seiner schlechten ‚Hülle‘ befreit; letztere wird im Gegensatz zu ihm gerade nicht „vergöttlicht“. Nach vielen Mystikern aber ruht nicht bloss in jedem Menschen, sondern auch in der Natur als Ganzer ein solcher göttlicher Kern, der jedoch aus vielerlei Gründen nicht befreit ist. Diesem göttlichen Kern in jedem Geschöpf entsprechen nun bei Maximos die *logoi*.<sup>7</sup> Sie *sind*, jedenfalls nach Assaad E. Kattan<sup>8</sup>, selbst schon göttlich; fraglich aber ist die Vergöttlichung der durch sie ins Dasein gerufenen Schöpfung.

In der Schrift findet sich die Vorstellung einer „Teilhabe an der göttlichen Natur“ in 2Petr 1,4: Hier sind es die Glaubenden, die durch die Herrlichkeit und Kraft Christi „dem Verderben, das durch die Begierde in der Welt wirksam ist“, entfliehen und so „an der göttlichen Natur Anteil bekommen“ sollen.<sup>9</sup>

„Uns hat er (durch die Erkenntnis Gottes und Jesu, unseres Herrn) die kostbaren und überaus grossen Verheissungen geschenkt, damit ihr durch sie Gemeinschaft mit der göttlichen Natur erlangt, indem ihr dem Verderben entflieht, das in der Begierde in der Welt ist.“<sup>10</sup>

Diese Bibelstelle wurde zuerst von Origenes zur Begründung einer Lehre von der eschatologischen Vergöttlichung interpretiert.<sup>11</sup> Für ihn wird der Christ durch Teilhabe (μετουσία), was Christus von Natur aus (κατ' οὐσίαν) ist: (ein) Gott bzw. göttliches Wesen (θεός); später folgten dem Origenes darin Athanasios der Grosse<sup>12</sup> und Kyrill von Alexandria.<sup>13</sup> Wie aber kann von der Vergöttlichung eines Geschöpfes sinnvoll die Rede sein, ohne dass dadurch ein ‚zweiter Gott‘ entsteht? Denkbar ist dies etwa im Rahmen der Trinitätslehre: durch Teilhabe an der Göttlichkeit des Sohnes, der selbst unser sterbliches Fleisch angenommen hat, das heisst in der Annahme der nur dem dreifaltigen Gott seinem Wesen nach zugehörigen, uns aber aus Gnade verliehenen Eigenschaften, so wie es in der altkirchlichen Lehre von der Idiomenkommunikation verstanden wurde.

Wenn im Rahmen christlicher Theologie von *Vergöttlichung* die Rede ist, so

---

<sup>6</sup> Bloch, *Prinzip Hoffnung*, 1540.

<sup>7</sup> Vgl. oben, *Einleitung*, Abschnitt 4.2.

<sup>8</sup> Kattan, *Verleiblichung*, 159: „Natürlich gehören die λόγοι nicht zur Sphäre des Erschaffenen, sie stehen aber als dessen ontologische Grundlage in engem Verhältnis zu ihm.“ Zur genaueren Bestimmung des Status der *logoi* siehe unten, Kapitel VI, Abschnitt 1.1.

<sup>9</sup> *Zürcher Bibel*, 391.

<sup>10</sup> 3 ... διὰ τῆς ἐπιγνώσεως (2 ... τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν) 4 ... "τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς." *Nestle*, 608f. – Übersetzung: K.H.N.

<sup>11</sup> Russell, *Deification*, 151.

<sup>12</sup> Ebd., 174.

<sup>13</sup> Ebd., 192f. 200-202.

muss diese Idee also von antiken, heidnischen Vorstellungen sorgfältig unterschieden werden<sup>14</sup>. Die Geschichte der Idee der Vergöttlichung ist neuerdings von Norman Russell zusammenhängend dargestellt worden.<sup>15</sup> In *Appendix 2* seines Buches *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* bringt Russell eine breite terminologische Übersicht<sup>16</sup>. Zum Begriff *θέωσις* schreibt er:

„Theosis, der *θεόω* entsprechende Terminus, wurde geprägt durch Gregor von Nazianz. [...] Obwohl dieser Begriff zu der üblichen Bezeichnung für ‚Vergöttlichung‘ in der byzantinischen Theologie geworden ist, wurde er von den frühen Kirchenvätern am wenigsten häufig verwendet. Wie auch *θεόω* erscheint er wieder bei Pseudo-Dionysios, Leontios von Jerusalem, Maximos dem Bekenner und Johannes von Damaskus. Der einzige heidnische Autor, welcher diesen Begriff verwendete, war der Athener Neuplatoniker Damaskios“.<sup>17</sup>

Grundsätzlich sei für ein Verständnis der christlichen Rede von ‚Vergöttlichung‘, so Russell, von einem doppelten Kontext auszugehen: einerseits von dem der jüdischen und andererseits von dem der heidnischen (griechisch-römischen) Umgebung. Dabei sei es aber wichtig zu sehen, dass das Christentum, wie auch in wachsendem Masse das Judentum, tatsächlich *Teil* der griechisch-römischen Welt war<sup>18</sup>.

Im Unterschied zu der ursprünglichen altisraelitischen Auffassung, nach der, wie noch Kohelet 3,19f. festhält<sup>19</sup>, der Mensch wie das Tier zum Staub zu-

---

<sup>14</sup> Vgl. hierzu Martin George, *Vergöttlichung des Menschen*, 116: Hier fragt George, ob bei Gregor von Nyssa und den anderen griechischen Kirchenvätern „die antike Vergöttlichungsvorstellung mit dem christlichen Erlösungsverständnis durch nichts als die Übernahme paganen Gedankenguts identifiziert“ worden sei; und er antwortet verneinend (ebd., 152): „Denn trotz der aufgezeigten Entsprechungen zum antiken Denken haben die Väter das unterscheidend Christliche ihrer Anschauung so herausgestellt, dass weder eine einfache Übernahme der antiken Vorstellungen möglich war noch eine Verwechslung der antiken Sicht mit der christlichen“. Doch umfasst seiner Ansicht nach (ebd.) „die patristische Auffassung der Vergöttlichung Elemente eines christlichen Erlösungsverständnisses, die die abendländische Theologie je länger je mehr verdrängt“ habe.

<sup>15</sup> *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004.

<sup>16</sup> Russell, *Deification*, 333-344. Die Liste reicht von *Ἀποθεόω/ ἀποθειόω* (333-337) über *Θεοποιέω – θεοποιία – θεοποίησις – θεοποιός* (337-339) bis hin zu *Ἐκθεόω/ ἐκθειόω – ἐκθέωσις – ἐκθεωτικός* (339f.), *Θεόω – θέωσις* (340f.) und *Ἀποθειάζω – ἐκθειάζω* (341f.).

<sup>17</sup> Ebd., 341: „*Θέωσις*, the correlative term to *θεόω*, was coined by Gregory of Nazianzus. ... Although this became the standard term for deification in Byzantine theology, it is the rarest of the various expressions employed by the earlier fathers. Like *Θεόω* it appears again in Ps.-Dionysius, Leontios of Jerusalem, Maximus the Confessor, and John Damascene. The only pagan writer to have used the term was the Athenian Neoplatonist Damascius.“ (Übersetzung: K.H.N.) – Damaskios (um 462 - nach 538) war der letzte Leiter der neuplatonischen Schule in Athen.

<sup>18</sup> Ebd., 50: „Christians were part of the Greco-Roman world and interacted with it.“

<sup>19</sup> *Zürcher Bibel*, 898; vgl. Russell, *Deification*, 66: in konservativer Manier ähnlich den späteren Sadduzäern.

rückkehren wird,<sup>20</sup> war in der Antike die Vorstellung einer Verherrlichung (Apotheose), etwa von Herrschern, weit verbreitet; auch versprachen die verschiedenen Mysterienkulte ihren Anhängern jeweils verschiedene Grade von Annäherung an das Göttliche. Ebenso verfahren, in Anknüpfung an sie, der Platonismus, der durchaus als eine Art philosophischer Religion bezeichnet werden kann, sowie, ab dem 2. und 3. Jahrhundert, vor allem in Ägypten, gnostisch-hermetische Bewegungen.<sup>21</sup> Dabei sei es interessant, so Russell, dass christliche Autoren früher von Vergöttlichung sprachen als neuplatonische<sup>22</sup> – allerdings gerade deshalb, weil etwa für Plotin die Seele schon göttlich sei und dies nur noch erkennen müsse!<sup>23</sup> Erst Plotins Schüler Porphyrios und besonders Iamblichos konzipierten Gott und die Seele als so verschieden voneinander, dass eine Vergöttlichung der letzteren „nötig“ wurde.<sup>24</sup>

Das Christentum wurde, so Russell, von Seiten des Judentums einerseits durch die apokalyptische (henochitische) Tradition beeinflusst, andererseits durch die Weisheitstradition mit ihren griechischsprachigen Beiträgen zum christlichen (Deutero-) Kanon der Schrift und mit ihren philosophischen Beiträgen, besonders Philons von Alexandria<sup>25</sup>.

Für die weisheitliche Tradition hält Russell als Teil ihres „Erbes“ fest, dass hier, im hellenistischen Judentum, der Abstand zwischen Gott und der Seele zwar nie als schlechthin überwindbar galt, dass es von der Seele jedoch gleichwohl heissen konnte, sie erhalte durch moralischen Fortschritt Anteil an bestimmten göttlichen Attributen<sup>26</sup>. Für die erste, die apokalyptisch/ henochitische Tradition, gelte, dass ihre Texte teilweise davon sprechen, die Heiligen würden immerhin den Engeln gleichgestaltet werden.<sup>27</sup>

Gleichwohl seien die ersten christlichen Theologien einer Vergöttlichung des

---

<sup>20</sup> Ausnahmen bilden Elia und Henoch sowie in gewisser Weise auch die Vorstellung, „zu den Vätern versammelt“ zu werden (z.B. Num 20,24; vgl. Apg 13,36).

<sup>21</sup> Russell, *Deification*, Kapitel 2.

<sup>22</sup> Ebd., Klappentext: „in speaking of the soul's ascent to God as deification Christian writers anticipated the Pagan Neoplatonists“.

<sup>23</sup> Ebd., 343: „Plotinus, for example, never uses any of the expressions of deification for the simple reason that if the human soul is already divine in essence, it does not need to be deified.“

<sup>24</sup> Ebd., 43.

<sup>25</sup> Ebd., Kapitel 3. In der protestantischen Tradition gelten die griechischsprachigen Teile des Alten Testaments als deuterokanonisch.

<sup>26</sup> Ebd., 77: „(i) immortality is a gift from God, not an innate property of the soul; (ii) the human soul has a kinship with the divine glory, yet the gulf between man and God is never fully transcended; (iii) through moral progress the human soul may nevertheless come to participate in some of the divine attributes; (iv) on rare occasions the human mind even in this life may attain to an ecstatic encounter with God.“

<sup>27</sup> Ebd.: „(i) the gifted seer may ascend to the awesome vision of the throne-chariot of God; (ii) the righteous dead will share in the divine life itself, clothed in the radiant garments of glory; (iii) the elect will be assimilated to the life of the angels, worshipping God and serving him in his immediate presence.“

Menschen im Anschluss an eine weitere, dritte jüdische Auslegungstradition entwickelt worden, nämlich die rabbinische, und zwar anhand einer Deutung von Psalm 82,6f.:

„Ich habe gesprochen: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten allesamt. Doch fürwahr, wie Menschen sollt ihr sterben und wie einer der Fürsten fallen“<sup>28</sup>.

Für Justin den Märtyrer und, in der Folge, Irenaios von Lyon, seien wir Christen, so Russell, schon jetzt, durch Christus, Teilhaber an den göttlichen Attributen der Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit<sup>29</sup>. Für Klemens von Alexandria und Origenes sei es das Wort Gottes, welches uns vergöttliche (θεοποίησις)<sup>30</sup>.

Vor dem vierten Jahrhundert sei, so Russell, die Theosis lediglich im Sinne ethischer Imitation Gottes, als (ehrenvolle) Titulierung von Menschen oder in einem analogen Verständnis verwendet worden, nach dem etwa Moses für den Pharao ein Gott war (Ex/ 2Mose 7,1); erst mit Athanasios (298-373) und Kyrrill von Alexandria (375-444) habe sich eine „realistisch-sakramentale“ Verwendung des Wortes entwickelt<sup>31</sup>.

Worin aber besteht dieser „sakramentale Realismus“? Nach Martin George hatte zuerst Albrecht Ritschl die These vertreten, von den griechischen Kirchenvätern sei die Erlösung allgemein als Vergottung verstanden worden, denn Unvergänglichkeit sei nun einmal das wesentliche Attribut Gottes<sup>32</sup>. Ritschls Schüler Harnack schliesslich habe zugespitzt, die griechischen Väter hätten diese Vergottung als eine physische „Aufhebung des natürlichen Zustandes“ verstanden, zu der aber das sittliche Moment nicht dazugehöre, sondern „im besten Fall nur angefügt“ werden könnte. Ähnlich wie Ritschl habe Harnack daher die Vorstellung der Erlösung bei den griechischen Kirchenvätern als „unterchristlich“ charakterisiert<sup>33</sup>. George konnte aber zeigen, was auch schon zur Zeit Harnacks gesehen worden war<sup>34</sup>: dass die verengende Zuspitzung auf eine physische Vergöttlichungslehre die ganzheitliche, auch auf die Ethik bezogene Erlösungsvorstellung der Kirchenväter nicht vollständig beschreibt.

Tatsächlich habe Athanasios, so Russell weiter, die Vergöttlichung des Men-

---

<sup>28</sup> Zürcher Bibel, 792; vgl. Russell, *Deification*, 112.

<sup>29</sup> Ebd., 113.

<sup>30</sup> Ebd., 161.

<sup>31</sup> Ebd., 163; vgl. ebd., 1-3, für die frühere Verwendung: „nominally, analogically, metaphorically“. Kyrrill von Jerusalem gebraucht den Begriff θεοποίησις nach Russell (ebd., 236) nur sparsam; für ihn ist der Heilige Geist θεοποιός.

<sup>32</sup> George, *Vergöttlichung des Menschen*, 118, mit Verweis auf A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 1, Bonn <sup>2</sup>1882, 4.

<sup>33</sup> George (*Vergöttlichung des Menschen*, 118) zitiert aus A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1903, 146.

<sup>34</sup> George, *Vergöttlichung des Menschen*, 118, Anm. 17: durch K. Bornhäuser (1903) und R. Seeberg (<sup>2</sup>1910).

schen „realistisch“ verstanden, indem er sie mit der Inkarnation Christi parallelisiert habe<sup>35</sup>: In Weiterentwicklung der Theologie des Origenes, nach der auch der *Logos* noch vergöttlicht werden wird, und in Abgrenzung zu Areios (260-336) habe Athanasios den Terminus θεοποιέω nicht so sehr im nominellen oder ethischen, sondern im physischen Sinn verwendet<sup>36</sup>. Diese Verwendung sei dann aber vor allem bei Kyrill von Alexandria durch eine ethische und kirchlich-sakramentale ergänzt worden<sup>37</sup>: So könne nach der alexandrinischen Tradition der Glaubende durch Taufe, Eucharistie und moralisches Verhalten an dem vergöttlichten Fleisch Christi teilhaben<sup>38</sup>.

Auch heute sprechen katholische Kirchen von der Theosis, ohne dass hierdurch gleich eine Identität der Substanz behauptet würde. So wird in der Frage der Vergöttlichung des Menschen in den Dialogtexten der Gemischten Orthodox–Alt-katholischen Theologischen Kommission in Anlehnung an Johannes von Damaskus zwar jeder spirituelle (Substanz-) Monismus abgelehnt; allerdings wird der platonische Teilhabe- (methexis-) Begriff verwendet:

„Der Geist ... lässt die Christen an seiner Heiligkeit teilnehmen; sie werden ‚der göttlichen Natur teilhaftig‘ (2Petr 1,4), das heisst, ‚vergottet durch die Teilhabe am göttlichen Lichtglanz und nicht etwa in das göttliche Wesen verwandelt‘.“<sup>39</sup>

Die Teilhabe an Gottes Lichtglanz wird hier also im Sinn einer Mitteilung von Energien oder Eigenschaften Gottes verstanden, ‚substanzielle Einheit‘ daher allenfalls im Sinn einer Idiomenkommunikation<sup>40</sup> akzeptiert.

Tatsächlich ist in der westlichen Theologie, möglicherweise bedingt durch die Theologiegeschichte des Abendlandes (in dem, wohl aufgrund der Verwerfung der utopischen Sekten des Mittelalters, mystische Traditionen wohl stärker unterdrückt waren als im Osten), der Begriff der „Vergöttlichung“ seltener als in der altkirchlichen<sup>41</sup>: „Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergöttlicht

<sup>35</sup> Ebd., 173: „Emphasizing the benefits that have accrued to human beings through the *communicatio idiomatum*, Athanasius says that the Word’s assumption of the form of servitude entails human nature’s riddance of corruption“. Die Kappadozier übernehmen diese Verwendung nicht; sie reden aber von einer Teilhabe an den göttlichen Attributen: ebd., 233.

<sup>36</sup> Ebd., 187f.: „The ‚agenetic‘ status of the Son is proved by his ability to deify. ... The flesh of Christ is the *organon* with which the Logos brings about salvation“.

<sup>37</sup> Ebd., 204: „The emphasis moves away from divinizing contemplation towards the practise of the virtues and the reception of the Eucharist in the Christian *synaxis*“.

<sup>38</sup> Ebd., 205: „The believer can participate in the deified flesh of Christ – the Lord’s exalted humanity – through baptism, Eucharist, and the moral life“.

<sup>39</sup> IKZ 79 (4-1984), 201; verwiesen wird auf Johannes von Damaskus, *Expos. fid.* 2,12; PG 94, 924; Urtext in: *Ekthesis*, 86f.: "θεοούμενον δὲ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ οὐκ εἰς τὴν θεῖαν μεθιστάμενον οὐσίαν."

<sup>40</sup> Siehe oben, Abschnitt 1.3; Kapitel X, Abschnitt 3.5.

<sup>41</sup> Vgl. Bloch, *Prinzip*, 1539.

werde“ – dieser Grundsatz Athanasios’ des Grossen<sup>42</sup>, den auch Aurelius Augustinus einmal verwendet<sup>43</sup>, taucht<sup>44</sup> häufiger in Dogmengeschichten als in modernen Christologien auf.<sup>45</sup> Dadurch verschwindet aber auch der durch das Wort ausgedrückte Glaubensinhalt: Er ist dem abendländischen Menschen, den Max Scheler *homo faber* (‘Handwerker-Mensch’) genannt hat<sup>46</sup>, fremd geworden. Viele Menschen suchen und finden ihn dann aber statt in der Kirche eher in östlichen Konfessionen (Orthodoxie) und Religionen (z.B. in Yoga-Praxis und -philosophie oder in der Zen-Meditation), wenn auch teilweise in anderer Form.

Nun verwendet aber etwa Jürgen Moltmann diesen Begriff;<sup>47</sup> fraglich ist nur, was er bedeutet. Hört etwa die Schöpfung nach ihrer Vergöttlichung auf, Schöpfung zu sein? Zu dieser Frage nach der „Wesensverwandlung“ kommt auch die Frage nach der Zeit, in der sie stattfindet: Ist es (nur) die jeweilige Gegenwart, in der jemand vergöttlicht wird oder „Gott ist“ (so wie bei dem Menschen Jesus, der als Sohn Gottes nach klassischer Lehre auch schon zu seinen Lebzeiten Gott war), oder findet die Vergöttlichung erst (oder: auch) in der Zukunft statt? Und ist eine Vergöttlichung in der (eschatologischen) Zukunft noch von der Kategorie der ‚Zeit‘ geprägt? Handelt es sich hierbei um einen Vorgang ‚in‘ der Zeit – oder ‚nach‘ bzw. jenseits der Zeit? Moltmann spricht von einer „*Perichorese* zwischen Ewigkeit und Zeit“<sup>48</sup>, betont aber stark den Aspekt der Zukunftshoffnung für diese Welt: Alles andere wäre nach

---

<sup>42</sup> Bei Athanasios, *De inc.* 54: vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, 299, Anm. 35. Auch Maximus beschreibt diesen „fröhlichen Wechsel“ (Gott wird Mensch, der Mensch wird Gott): eine „καλὴ ἀντιστροφή“ in: *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 7 (in der lateinischen Ausgabe CChr.SG 18: Kapitel III), Abschnitt vor 126a, PG 91, 1084C 11-12.

<sup>43</sup> „Deus homo factus est, ut homo Deus fieret“: Augustinus, *Sermo* 371, 1, in: *PL* 39, 1659.

<sup>44</sup> Seit Adolf von Harnack? – Siehe weiter oben in diesem Abschnitt.

<sup>45</sup> Vgl. jetzt aber Mühling, *Grundinformation*, 310f.: Theosis wird hier als „eschatische Inkorporation in das innertrinitarische Beziehungsgefüge“, nicht aber im Sinne des mittelalterlichen Naturbegriffs verstanden: Mühling will die Rede vom „göttlichen Geschlecht“ (Apg 17,28f.) und von der „göttlichen Natur“ (2Petr 1,4) gerade nicht im Sinne der *arbor porphyriana* des Petrus Hispanus als Gattungsbegriff verstanden wissen, der auf Gott und Mensch zuträfe, sondern als „ein relationales Geschehen durch das Handeln des Heiligen Geistes in Gnade ...“, das dauerhaft auch Voraussetzung dieser eschatischen Inkorporation in das innertrinitarische Beziehungsgefüge“ sei. Mühling selbst hat Beziehungen zur orthodoxen Glaubenspraxis (vgl. ebd., Titelbild: Ikone; Lebenslauf).

<sup>46</sup> In: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1930 (Gesammelte Werke, Bd. 9: Späte Schriften, Bern 1976, 141). Vgl. Max Frisch, *Homo Faber*, Frankfurt/Main 1957.

<sup>47</sup> In seinem Buch *Der gekreuzigte Gott* spricht er von „eine(r) realistische(n) Vergottung (Theosis)“, in die „der im Gekreuzigten begegnende Gott“ den Menschen führe; alles Seiende, Positives wie Negatives, sei „auf die verborgene Weise der Erniedrigung bis zum Kreuz“ dialektisch in Gott aufgehoben, da Gott mitten in unserem Leben beginne, „alles in allem“ zu werden“. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 266. Hier wird wie so oft 1Kor 15,28 als biblische Konnotation zur Theosis verwendet.

<sup>48</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 325; *Hervorhebung*: M.

ihm eine Vertröstung der Leidenden im Interesse der jetzt Herrschenden.

Wenn heute und bei den Kirchenvätern über eine Vergöttlichung der Schöpfung nachgedacht wurde und wird, so ist es weiterhin entscheidend zu bedenken, ob diese geschehen kann, weil die Schöpfung (besonders im Fall der vernunftbegabten Geschöpfe) sowieso schon gott-ähnlich ist oder dies jedenfalls vor dem Fall schon einmal war (so bei Origenes) bzw. weil sie göttliche Samen in sich trägt (wie wir es unten<sup>49</sup> bei Euagrios Pontikos sehen werden) – oder ob eine Vergöttlichung eine echte Verwandlung darstellt, indem sie zu etwas wird, das sie noch niemals war – sei es durch einen „Substanz“-Wechsel von einem natürlichen zu einem geistlichen Leib (wie bei Paulus<sup>50</sup>) oder durch das Einmünden der geschöpflichen Energien in neue, unbekannte, göttliche (wie bei Maximos). Wenn daher nun ausgewählte altkirchliche Interpretationen von *1. Korinther 15,24-28 in Exegese und Theologie der Väter* (vor allem) *bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*<sup>51</sup> beschrieben werden, so wie sie Eckhard Schendel untersucht hat, so soll auf diesen Aspekt besonders geachtet werden.

Dabei lässt es sich nicht vermeiden, dass bei der Darstellung von Stellen, die auf die Lehre von der Vergöttlichung hinweisen, auch die Themen der Zusammenfassung und Wiederaufrichtung mit-benannt werden, zumal auch diese Begriffe von verschiedenen Kirchenvätern für die Interpretation der Paulusstelle 1Kor 15,20-28 verwendet werden.

## 1. Frühchristliche Chiliasten

Bei der Interpretation von 1Kor 15 hatten wir oben<sup>52</sup> eine zeitliche Stufung in der Reihenfolge der Auferstehungen festgestellt: nach Christus zuerst die Ihm zugehörigen Personen, „die Seinen“, und dann am Ende alle(s) andere(n). Gerade Chiliasten<sup>53</sup> nun unterschieden gemäss Offb 20 nebst der Auferstehung Christi häufig zwei weitere Auferstehungen. Zwischen diesen beiden findet dann nach ihnen das tausendjährige Reich Gottes auf Erden, das Millennium, statt. So hat etwa Björn Halvorsen auf einen „anonymen Chiliasten“ hingewiesen, der, wie Tertullian (um 150 - um 230) und Irenaios von Lyon (um 135 -

---

<sup>49</sup> Kapitel VIII, Abschnitt 4.

<sup>50</sup> Vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 3.

<sup>51</sup> So der Untertitel von Schendel, *Herrschaft*. Schendel behandelt darin Irenaios, Tertullian, Novatian (1. Kapitel), Origenes (Kapitel 2), Eusebios von Cäsarea, Markell von Ankyra, Kyrill von Jerusalem (3.), Hilarius von Poitiers, Zeno von Verona, Ambrosios, Hieronymus (4.), Epiphanius von Salamis, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz (5.).

<sup>52</sup> Kapitel I, Abschnitt 6.

<sup>53</sup> Nach der lateinischen Übersetzung dieses Wortes auch ‚Millennaristen‘ genannt: siehe unten, Kapitel V, Abschnitt 2.



202), 1Kor 15,24-28 mit Offb 20f. kombiniert.<sup>54</sup>

Im ersten Abschnitt sollen hier nun die Entwürfe Tertullians (1.1) und Irenaios' (1.2) dargestellt werden. Weitere Abschnitte behandeln die Aspekte der ggf. zu vergöttlichenden Schöpfung (2) und des dreifaltigen Gottes selber (3).

### 1.1 Tertullian: Gott ähnlich sein

Nach der Genesis (1,26) schuf Gott den Menschen als „ein Bild, das uns [sic] gleich sei“<sup>55</sup>. Vielfach wurde dies bei den Kirchenvätern so verstanden, dass dem Menschen der Charakter, Gottes *Bild* zu sein, mit der Schöpfung gegeben, die *Ähnlichkeit* mit Gott jedoch eine Wirkung der darüber hinausreichenden Gnade sei. Wenn nun diese Ähnlichkeit mit Gott, die Teilhabe an seinen Eigenschaften, als Vergöttlichung betrachtet werden kann<sup>56</sup>, so erfolgt diese offenbar bei Tertullian aufgrund der guten Werke. Jedenfalls werden nach ihm nur die Gerechten nach der zweiten Auferstehung, der Auferstehung aller, „Gott ähnlich sein“: „Wir wissen, dass wir ihm ähnlich sein werden, wenn er erschienen sein wird“.<sup>57</sup>

Aber auch diejenigen, die an der ersten Auferstehung teilnehmen, sind als untereinander verschieden konzipiert; denn diese Auferstehung erfolgt schrittweise, je nach den Verdiensten der Heiligen:

„Nach tausend Jahren, innerhalb derer die Auferstehung der Heiligen abgeschlossen wird, welche nach ihren Verdiensten entweder früher oder später erstehen, [folgt das himmlische Reich dem irdischen]“.<sup>58</sup>

Diese erste Auferstehung führt dazu, dass die Gerechten im Millennium „sich aller Güter erfreuen, die sie auf Erden entweder verachtet oder verloren haben“ – so jedenfalls fasst Eckhard Schendel einen Text aus *Adversus Marcionem* zusammen;<sup>59</sup> an dieser Stelle ist allerdings – wohl beschwichtigend gegenüber Markion – die Rede von geistlichen Gütern<sup>60</sup>, die „wir Gerechten“ als Kompensation für die säkularen erhalten werden, welche wir auf Erden entweder verachtet haben oder nicht gewährt bekamen.

---

<sup>54</sup> Halvorsen, *exégèse patristique*, 62.

<sup>55</sup> Luther 1984, 4.

<sup>56</sup> Vgl. oben, *Einleitung*, Abschnitt 4.1.

<sup>57</sup> Schendel, *Herrschaft*, 72, zitiert Res. 23,6, wo Tertullian wiederum 1Joh 3,2 zitiert (allerdings ohne Vers 2c, der nach Nestle, 619, lautet: „quoniam videbimus eum sicuti est“ – „denn wir werden ihn sehen, so wie er ist“): „Scimus quia, si manifestatus erit, similes ei erimus“. Übersetzung: K.H.N.

<sup>58</sup> Schendel zitiert Marc. III, 24, 6: „Post cuius mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro meritis maturius vel tardius resurgentium.“ (248, Zeilen 6-8; Übersetzung: K.H.N.).

<sup>59</sup> Marc. III, 24,5 (Schendel, *Herrschaft*, 68).

<sup>60</sup> „... omnium bonorum utique spiritualium“: 248, Zeile 2.

Zwischen beiden Auferstehungen erfolgt die 1Kor 15,24 erwähnte Rückgabe des Reiches vom Sohn an den Vater („restitutio monarchiae“<sup>61</sup>). Jetzt schon ist allerdings die Zeit des Parakleten angebrochen („nova prophetia“), die „höchste geistige und sittliche Konzentration“ erfordert.<sup>62</sup>

## 1.2 Irenaios von Lyon: Teilhabe an Gott

Wie Eckhard Schendel weiter beschreibt, kombiniert auch Irenaios von Lyon in seiner Eschatologie 1Kor 15,24-28 mit Offb 20,1-21,4, interpretiert Paulus also ebenfalls (apokalyptisch-) chiliastisch:<sup>63</sup> 1Kor 15,24-28 wird von ihm direkt zitiert<sup>64</sup> im 5. Buch seiner Schrift *Gegen die Häresien*. Dort<sup>65</sup> bezieht Irenaios zuerst das Gleichnis von der 100-, 60- und 30-fachen Frucht (Mt 13,8) auf diejenigen, die in den Himmel, im Paradies und in der Stadt wohnen werden;<sup>66</sup> dann nennt er das Wort Jesu von den vielen Wohnungen beim Vater (Joh 14,2), die je nach Würdigkeit zugeteilt würden;<sup>67</sup> schliesslich erwähnt er das himmlische Hochzeitsmahl (Mt 22,1-4) in Bezug auf die „Rangordnung und Platzverteilung“<sup>68</sup>, in deren Rahmen die Geretteten „durch den Geist zum Sohn, durch den Sohn aber zum Vater“<sup>69</sup> geführt werden. In diesem Zusammenhang bringt er die 1Kor-15-Stelle, indem er über den gerechten Menschen schreibt:

„... indem der Sohn schließlich dem Vater sein Werk überläßt, wie auch der Apostel sagt: ‚Er muß herrschen, bis er [Gott] alle Feinde unter seine Füße bringt. Als letzter Feind wird der Tod vernichtet‘ (1Kor 15,25f). Denn in den Zeiten des Reiches wird der gerechte Mensch, der noch auf der Erde lebt, den Tod schon vergessen. ‚Wenn es aber heißt‘, sagt er weiter, ‚alles ist unterworfen, dann ist natürlich der ausgenommen, der alles unterworfen hat. Wenn ihm aber alles unterworfen ist, dann wird auch der Sohn selbst dem unterworfen

---

<sup>61</sup> Schendel, *Herrschaft*, 72. Das Wort ‚restituere‘ verwendet Tertullian in *Adversus Praxean* 4,2 (FC 34, 114, Zeile 2) und 4,3 (Zeile 13) bei seiner Interpretation von 1Kor 15,24 (vgl. Schendel, *Herrschaft*, 31). Zur Verwendung dieses Begriffs als Übersetzung des griechischen ‚ἀποκατάστασις‘ siehe unten, Kapitel VIII, Abschnitt 1. Die lateinische Übersetzung von 1Kor 15,24 verwendet ‚tradere‘ für ‚παράδιδόναι‘ (Nestle, 467f.).

<sup>62</sup> Schendel, *Herrschaft*, 61. – Hier muss also von den Glaubenden der Urzustand der Menschheit wieder erreicht werden: Schendel, *Herrschaft*, 62. Genauerer zu Tertullians Zeitalter-Lehre unten, Kapitel VIII, Abschnitt 2.

<sup>63</sup> Schendel, *Herrschaft*, 27f.

<sup>64</sup> Schendel, *Herrschaft*, 25.

<sup>65</sup> *Adv. Haer.* V, 36,2 (FC 8/5, 270-3).

<sup>66</sup> „quorum quidam in caelo ... , alii in paradiso ... , alii in civitate“: ebd., 270, Zeilen 19f.

<sup>67</sup> „secundum quod quis est dignus aut erit“: ebd., 272, Zeile 4; diese (ursprünglich platonische; vgl. unten, Abschnitt 2.2; Kapitel V, Abschnitt 2) Formel der Zuteilung „je nach Würdigkeit“ begegnet bei späteren Kirchenvätern sehr häufig.

<sup>68</sup> Ebd., 273, Zeile 8; lateinisch: „adordinatio et dispositio“: ebd., 272, Zeile 6.

<sup>69</sup> Ebd., 273, Zeilen 10f.

werden, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei' (1Kor 15,27f.).<sup>70</sup>

In Kapitel 36,3 wird alles dieses auf die „erste Auferstehung“<sup>71</sup> der Gerechten (Offb 20,5f.) bezogen, mithin chiliastisch gedeutet: Das (tausendjährige) „Reich des Sohnes“ wird zeitlich begrenzt durch die beiden Auferstehungen (Offb 20,5b und 5a): die der Gerechten zu Beginn und die aller übrigen am Ende der 1000 Jahre; darauf folgt das Gericht. Gleichwohl hat das Reich des Sohnes in dem Sinne kein Ende, dass auch nach der zweiten Auferstehung Christus (mit-) herrschen wird: Schendel „rettet“ nämlich die Orthodoxie des Irenaios (in Bezug auf die Erweiterung des Nicänums durch den Zusatz „dessen Reiches kein Ende hat“ auf dem 2. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel von 381), indem er Irenaios wie folgt zitiert: „In *Epid.* [Darlegung der apostolischen Verkündigung] 47 heißt es: ‚Denn weil der Sohn Gott ist, empfängt er vom Vater den Thron des ewigen Reiches und das Salböl mehr als seine Genossen‘.“<sup>72</sup>

An einer anderen Stelle wird das Himmelreich durch die Schau Gottes qualifiziert: Schendel verweist<sup>73</sup> auf das aus 1Joh 3,2c entnommene „videre Deum“, das Irenaios im 4. Buch von *Gegen die Häresien* erwähnt: „Teilhabe an Gott aber heisst, Gott zu schauen und seine Güte zu kosten“<sup>74</sup> – ein Konzept aus der platonischen Philosophie, das es ermöglicht, Vergöttlichung zu bezeichnen, ohne die Unterscheidung zwischen Gott und denen, die an ihm teilhaben, aufzugeben.

Dies nun ist offenbar eine abschliessende Zusammenfassung des ganzen Abschnitts 20,5, in dem Irenaios erklärt hat, dass der unfassbare Vater<sup>75</sup> sich

---

<sup>70</sup> „... Filio deinceps cedente Patri opus suum, quemadmodum et ab Apostolo dictum: ‚Quoniam oportet regnare eum, quoadusque ponat omnes inimicos sub pedibus eius. Novissima inimica destruetur mors.‘ In temporibus enim regni iustus homo super terram existens, obliviscetur mori iam. ‚Quando autem dixerit‘, inquit, ‚omnia subiecta sunt, scilicet absque eo qui subiecit omnia. Cum autem ei fuerint subdita omnia, tunc ipse Filius subiectus erit ei, qui sibi subiecit omnia, ut sit Deits omnia in omnibus‘ “ (FC 8/5, 272, Zeilen 9-18). Übersetzung: Norbert Brox (ebd., 273, Zeilen 12-22).

<sup>71</sup> „primam iustorum resurrectionem“: ebd., 272, Zeilen 19f.

<sup>72</sup> Schendel, *Herrschaft*, 29. Der lateinische Text (SC 406, 152) lautet: „Filius enim, quippe ‚Deus‘ [Anm. a: „Ps. 44, 7-8. Hebr. 1,8“] est accipere a Patre, hoc est a ‚Deo‘, thronum aeterni regni et oleum unctionis magis quam participes eius.“ Das Salböl wird auf den hl. Geist gedeutet; die Genossen sind eigentlich Teilhaber an der Herrschaft, nämlich Propheten, Gerechte, Apostel und Jünger: „Oleum autem unctionis est Spiritus, quo unctus est, participes autem eius [sunt] prophetae et iusti et apostoli et omnes qui accipiunt participationem regni eius, hoc est discipuli eius.“

<sup>73</sup> *Herrschaft*, 72.

<sup>74</sup> *Haer* IV, 20,5: „participatio autem Dei est videre Deum, et frui benignitate eius“ (FC 8/4, 162, Zeilen 25f.); Übersetzung: K.H.N. – Griechischer Text: "μετοχή δὲ Θεοῦ ἐστὶ τὸ γινώσκειν Θεόν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ" (FC 8/4, 163; Anm.: „Frg 10, 642“).

<sup>75</sup> „incapabilis ... pater“, FC 8/4, 162, Zeile 1.

fassbar macht und der unsichtbare Gott sich sehen lässt.<sup>76</sup> Diese Schau Gottes sei schon früher durch die Propheten und den Sohn vorweggenommen worden: Die Propheten hätten nicht einen zweiten, sichtbaren Gott neben dem einen unsichtbaren gesehen, wie die Häretiker meinen, sondern in die Zukunft geschaut, in der Gott sich sehen lassen wolle.<sup>77</sup> Die Schau Gottes geschehe in drei trinitarisch abgeteilten Stufen: Die Propheten sahen Gott durch den Geist, die Christen jetzt durch den Sohn, im Himmelreich aber mittels der Vaterschaft.<sup>78</sup>

Diese Schau also ist nach Irenaios Teilhabe am Leben Gottes. In einer bei Johannes von Damaskus griechisch überlieferten Parallelstelle vergleicht er die Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes mit der Teilhabe eines das Licht Betrachtenden am Glanz des Lichtes: So wie der Betrachter „im Licht“ ist, „so sind die, die Gott sehen, in Gott“ und haben Anteil am Leben.<sup>79</sup>

Gegen Ende seines Werkes *Gegen die Häresien* werden bei Irenaios wiederum Inkarnation und Vollendung mit denselben Bildern ausgedrückt: Bildern des gegenseitigen Erfassens und Sich-Einverleibens sowie des Gleichförmigwerdens des Geschöpfes mit dem Wort Gottes:

„Und es ist der einzige Sohn, der den Willen Gottes vollendete, und eine einzige Menschheit, in der die Mysterien Gottes sich vollenden [...]: Gottes Weisheit [...], durch die sein Gebilde dem Sohn völlig gleichförmig und einverleibt wird, sodaß nämlich seine Nachkommenschaft, das erstgeborene Wort, in das Geschöpf hinabsteigt, das heißt in das Gebilde, und von ihm gefaßt wird und das Gebilde seinerseits das Wort erfaßt und zu ihm aufsteigt, indem es höher als die Engel steigt und nach Gottes Bild und Gleichnis wird...“.<sup>80</sup>

Während das ‚Dem-Sohn-Einverleibt-Werden‘ auch als *Anakephalaiosis* und das ‚Dem-Sohn-Gleichförmigwerden‘ als *Apokatastasis* interpretiert werden könnten, deutet besonders die Erhebung des ‚Gebildes‘ über die Engel eine Theosis des Geschöpfes an. Wie aber gestaltet sich die Beziehung Gottes zur

<sup>76</sup> „incapabilis et incomprehensibilis et invisibilis visibilem se et comprehensibilem et capacem hominibus praestat“, *FC* 8/4, 162, Zeilen 18-20.

<sup>77</sup> „prophetia est praedictio futurorum, haec est eorum quae post erunt praesignificatio. Praesignificabant igitur prophetae quoniam videbitur Deus ab hominibus“, *FC* 8/4, 160, Zeilen 20-22.

<sup>78</sup> „Deus .. visus quidem tunc per Spiritum propheticum, visus autem et per filium adoptivum, videbitur autem in regno caelorum paternaliter“, *FC* 8/4, 162, Zeilen 8-10.

<sup>79</sup> *FC* 8/4, 163, Zeile 18; ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντός εἰσι τοῦ φωτός καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν, οὕτως οἱ βλέποντες τὸν θεὸν ἐντός εἰσι τοῦ θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος· ζῶντες οὖν μετέξουσιν οἱ ὁρῶντες Θεόν.“ (*FC* 8/4, 162; *Anm.*: „Frg 10, 640“).

<sup>80</sup> So übersetzt Norbert Brox diese Stelle aus *Adversus Haereses* 5, 36, 3, die lateinisch lautet (*FC* 8/5, 274ff.): „Etenim unus Filius, qui voluntatem Patris perfecit, et unum genus humanum, in quo perficiuntur mysteria Dei ... [Sapientiam Dei] per quam plasma eius conformatum et concorporatum Filio perficitur, ut progenies eius primogenitus Verbum descendat in facturam, hoc est in plasma, et capiatur ab eo, et factura iterum capiat Verbum et ascendet ad eum, supergrediens angelos et fiens secundum imaginem et similitudinem Dei.“

## Schöpfung?

Irenaios geht nach Ekkehard Mühlenberg vom Gedanken des „alles umfassenden Gottes“ aus, „wie ihn die stoische Tradition vertritt: ‚Solus Deus continens omnia‘.“<sup>81</sup> An anderer Stelle<sup>82</sup> gebe er sogar seine Quelle für diesen Gedanken an: den Hirten des Hermas:

„Treffend hat das die Schrift<sup>83</sup> ausgedrückt, in der es heißt: ‚An erster Stelle glaube, daß es (nur) einen einzigen Gott gibt, der das All erschaffen und ausgestattet und alles aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat, der *alles umfaßt*, selbst aber von niemand umfaßt wird‘.<sup>84</sup>“

In einem armenischen Fragment geht Irenaios noch weiter. Hier ist es Christus, der nicht nur alles umfaßt, sondern schon jetzt „alles und in allem [geworden] ist“ (vgl. Kol 3,11):<sup>85</sup>

„... in den Patriarchen Patriarch, im Gesetz Gesetz, in den Priestern [Hoher]priester, in den Königen oberster Fürst, in den Propheten Prophet, in den Engeln Engel, in den Menschen Mensch, im Vater Sohn, in Gott Gott, in Ewigkeit König. Dieser [aber ist derjenige, welcher] [Noah] steuerte und Abraham führte, mit Isaak gebunden wurde und mit Jakob in der Fremde lebte, mit Joseph verkauft wurde und mit Mose zu Felde zog, dem Volke das Gesetz gab, [ ... in David sang und] in den Propheten [seine Leiden] verkündigte, der in der Jungfrau Fleisch Gewordene und in Bethlehem Geborene ... da er ist Auferstehung der Begrabenen und Errettung der Verlorenen ... Gott aus Gott, Sohn aus dem Vater, Jesus

---

<sup>81</sup> Mühlenberg, *Unendlichkeit*, 69, zitiert hier *Adv haer* II, 1,1 (FC 8/2, 20, Zeilen 7f.; 21): „Bene igitur habet a primo et maximo capitulo inchoare nos, a demiurgo Deo, ... et ostendere quoniam ... fecit omnia, cum sit solus Deus et solus dominus et solus conditor et solus pater et solus *continens omnia* et omnibus ut sint ipse praestans.“ – „Das Beste ist es also, ich beginne beim ersten und wichtigsten Hauptstück, nämlich bei Gott dem Welterschöpfer (Demiurg) ... Ich zeige, daß ... er ... alles gemacht hat. Er allein ist ja Gott, er allein Herr, er allein Schöpfer (conditor/ κτίσης), er allein Vater, er allein, der *alles umfaßt* und allem das Dasein gewährt.“ – Übersetzung: Brox; *Hervorhebungen*: K.H.N.

<sup>82</sup> Mühlenberg, *Unendlichkeit*, 69, Anm. 1: „Adv. Haer. IV, 20,2, wo der Hirt des Hermas (mand. 1,1) zitiert wird.“ *Adv haer.* IV, 20,2 (FC 8/4, 156f.): „Bene igitur scriptura quae dicit ‚Primo omnium crede quoniam unus est Deus, qui omnia constituit et consummavit et fecit ex eo quod non erat ut essent omnia, *omnium capax* et qui a nemine capiatur‘.“ (Übersetzung: N. Brox). – *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>83</sup> Anm. 100: „Es handelt sich bei ‚der Schrift‘ um den *Hirten des Hermas*, aus dem Irenaios die frühesten Testimonien bietet. Allerdings ist die Meinung falsch, er halte ... den *Hirten* für eine kanonische Schrift. ...“

<sup>84</sup> Anm. 101: „Hermas, *mand.* 1,1“. Tatsächlich heisst es in *mand.* I,1 (190f.): "Πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν." – „Zuallererst glaube: Einer ist Gott, der das All geschaffen und errichtet hat, der aus dem Nichtseienden das All gemacht hat, dass es sei, der *alles umfaßt*, allein aber unfassbar ist.“ – *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>85</sup> In *TU* 36,3 (1913) 57, Zeile 12, übersetzt W. Lüdtke aus dem 2. Fragment: „der in allem alles (Gewordene) [Anm. 6: „‚Gewordene‘ om.[isit] V [=codex Venetianus v. S. Lazarro]; Syr.<sup>2</sup>, Syr.<sup>3</sup>: ‚est‘; Arab.: ‚welcher war jedes Ding in jedem Einzelnen‘; Aethiop.: ‚der in jedem Werke existiert‘.“]

Christus, König in Ewigkeit. Amen“.<sup>86</sup>

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass frühchristlich-chiliastische Theologen die Hoffnungen auf eine Wiederherstellung der Welt zum Genuss ihrer Güter durch die Gerechten in die Zwischenzeit zwischen der ersten und zweiten Auferstehung verlegt haben, indem sie 1Kor 15,28 unter anderem unter Heranziehung apokalyptischer Vorstellungen (z.B. Offb 20f.) interpretierten. So konnten sie eine den Verdiensten der Menschen angemessene Verwandlung (in der ersten Auferstehung) mit der endgültigen Schau Gottes (in der zweiten Auferstehung) verbinden. Dabei erfolgt die erste Auferstehung bei Tertullian je nach dem früher oder später; bei Irenaios führt sie je nach Würdigkeit zu einer unterschiedlichen Rangordnung und Platzverteilung. Die Schau Gottes ist bei Tertullian mit dem Erlangen der Gottähnlichkeit, bei Irenaios mit der Teilhabe (μετοχή) an Gott verbunden.

Tertullian und Irenaios unterscheiden sich aber in ihren soteriologischen Begrenzungen: Während für jenen nur die Gerechten Gott ähnlich sein werden, ist Christus bei diesem schon jetzt alles in allem geworden, damit die Schöpfung dereinst, Gott gleichförmig geworden, Anteil an Gott erhält und ihn sehen und seine Güte genießen kann.<sup>87</sup>

## **2. Heilsame Unterwerfung – Mitherrschaft – ‚Identität‘ mit Gott?**

Während so bei den frühen Chiliasten die Herrschaftsübergabe (vom Sohn an den Vater) als eine eigene Aktion im Rahmen eines festen Ablaufes, z.B. zwischen den beiden Auferstehungen, verstanden wurde, leitet nach Eckhard Schendel Hilarius von Poitiers (um 315 – 367), „wie auch Euseb, in der Tradition des Origenes zur soteriologischen Interpretation der Herrschaftsübergabe an“: Er interpretierte „die Herrschafts-Übergabe heilsökonomisch“.<sup>88</sup> Was aber bedeutet dies?

### 2.1 Hilarius von Poitiers: die Erlösten als ‚Reich‘ und ‚Könige‘

Nach Hilarius von Poitiers werden *wir*, die Erlösten, selber „das Reich Gottes sein“, <sup>89</sup> welches der Sohn dem Vater übergibt, und wir werden so, dem Herr-

---

<sup>86</sup> TU 36,3 (1913) 57-60.

<sup>87</sup> Zur im Ganzen optimistischeren Soteriologie des Irenaios vgl. unten, Kapitel V, Abschnitt 3.1; zu seiner Abgrenzung von den Gnostikern Kapitel VIII, Abschnitt 3.

<sup>88</sup> Schendel, *Herrschaft*, 161.

<sup>89</sup> Schendel, *Herrschaft*, 161 zitiert *Trin.* XI, 39 (aus Migne, *PL 10*: 424B, textidentisch mit *SC 462*, 362, Zeilen 1-3): „Tradet ergo regnum Deo Patri: non ita, tamquam tradens potestate concedat, sed quod nos conformes gloriae corporis sui facti *regnum Dei erimus*“ –

lichkeitsleib Christi gleichgestaltet, Abbild Gottes<sup>90</sup> werden:

„Jene Unterwerfung des Leibes, durch welche das, was für ihn fleischlich ist, in die Natur des Geistes verwandelt wird, hat bewirkt, dass der, welcher ausser Gott auch Mensch ist, Gott alles in allem sei;<sup>91</sup> doch unsere menschliche Natur [wörtlich: jener unser Mensch] profitiert! ... Der Mensch wird zum Abbild Gottes zusammengefasst“.<sup>92</sup>

Wenn wir selber „das Reich Gottes sind“, kommt es somit zu einer Identität des Reiches Gottes mit denen, die an der Herrlichkeit des Vaters teilhaben: zu einer Zugehörigkeit zur ‚Familie Gottes‘, die mehr ist als nur beherrscht zu werden; vielmehr erlangt der Mensch das, wozu er geschaffen wurde: Er wird wahrhaft Abbild Gottes:

„... dass er [sc. Christus] uns, verklärt und mit Unsterblichkeit überdeckt ..., ins Reich des Vaters führt, als seiner Miterbenschaft Würdige, als in die Familie des Vaters Aufgenommene, als Teilhaber seiner Güter und Herrlichkeit, dass er mit dem Vater gemeinsam herrsche in uns und Gott alles in allem sei ...“.<sup>93</sup>

Eckhard Schendel weist darauf hin, dass Hilarius „die Geretteten selbst als Könige, Mitregierende (conregnaturi) u. ä.“ bezeichnet.<sup>94</sup>

## 2.2 Plotin und Gregor von Nyssa: ‚Identität‘ mit Gott; Gott alles für uns

Nach Hubert Merki<sup>95</sup> hat zuerst Plotin (um 205-270) von einer Identität (ταυ-

---

„Er wird also das Reich Gott dem Vater übergeben: nicht so, als ob er durch das Überliefern an Macht abnähme, sondern [so,] dass *wir*, seinem Herrlichkeitsleib gleichgestaltet, *das Reich Gottes sein werden*.“ (Hervorhebung: Schendel; Übersetzung: K.H.N.).

<sup>90</sup> ... und nicht mehr nur diesem Abbild gleichgestaltet wie bei der Schöpfung „nach dem Bild Gottes“; vgl. SC 462, 382, Anm. 2.

<sup>91</sup> Hilarius bezieht 1Kor 15,28d auf den Sohn: vgl. SC 462, 300, Anm. 3.

<sup>92</sup> SC 462, 382, Zeilen 22f. – Urtext Seite 380, Zeilen 14-17: „Subiectio enim illa corporis, per quam quod carnale ei est in naturam spiritus deuoratur, esse Deum omnia in omnibus eum qui praeter Deum et homo est constituit, noster autem ille homo in id proficit. ... Consummatur itaque homo imago Dei.“ – Vgl. Schendel, *Herrschaft*, 167.

<sup>93</sup> Übersetzung: K.H.N.; zitiert bei Schendel, *Herrschaft*, 161f. (Anm. 7) als „In Ps 9,9: CSEL 22,77,28-78,5“: „ut nos clarificatos et immortalitate coopertos ... in regnum Patris inducat, iam cohereditate sua dignos, iam in familiam Patris adsumptos, iam bonorum eius gloriaeque participes, ut Patri conregnet in nobis sitque Deus omnia in omnibus, ...“; dieselben Worte wie in der zitierten Stelle aus der Ausgabe von CSEL 22 (von 1891) finden sich auch in der neuen Ausgabe von 1997: CChr.SL 61, 75, Zeilen 20-25.

<sup>94</sup> *Herrschaft*, 162, Anm. 7: „vgl. In Ps 60,5f.: ebd. 205, 14-206,22; In Ps 139,17: ebd. 788,29f.“. An der letztgenannten Stelle werden die Gerechten (iusti) als Mitregenten (conregnatos) bezeichnet; für die erste siehe z.B. in CChr.SL 61, 195, Zeilen 30f.: „iam omnibus quos redemit in reges caelorum et coheredes aeternitatis adsumptis, tradens eos regnum Deo Patri.“ – „wenn bereits alle, die er erlöst hat zu Königen und Miterben der Ewigkeit, aufgenommen wurden, indem er sie als Reich Gott dem Vater übergibt.“ (Übersetzung: K.H.N.)

<sup>95</sup> Merki, *Ὁμοίωσις Θεῷ*, 20f.

τότης) des Geschöpfes (besonders des Mystikers) mit Gott gesprochen<sup>96</sup>: Hierin sei er im Ausdruck über Platon hinausgegangen, der nur von Verähnlichung mit Gott gesprochen habe. In der Sache aber handle es sich, so Merki, nur um eine „Variation im Ausdruck“. Denn: „Die ταυτότης τινι θεῷ ist keine metaphysische Identität.“<sup>97</sup> Es gehe vielmehr<sup>98</sup> um eine Teilhabe der Seele an Gott (μετεχοῦσα αὐτοῦ), die dazu führt, das, was man liebt, selbst zu werden (τοῦτο γενέσθαι). Bei Plotin werde<sup>99</sup> diese Gotteinigung „unter der Form des Schauens dargestellt“:

„Hinter der ganzen Stelle steht das alte Philosophem von der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches. Dieser Gedanke geht auf Empedokles zurück, wirkt über Platon und die Stoa (Poseidonios) bis in den Neuplatonismus; wir werden ihn wiederum bei Gregor von Nyssa finden.“<sup>100</sup>

Wir müssen also gottähnlich werden, um überhaupt Gott wahrnehmen zu können! In ihrer Konzeption der Verähnlichung der Seele mit Gott greift Plotin (wie in der Folge auch Gregor von Nyssa<sup>101</sup>) auf die berühmte *Theätet*-Stelle bei Platon zurück, in der es heisst:

„Diese Flucht [aus der Region der sterblichen Natur zu den Göttern] aber besteht darin, Gott nach dem Mass des Möglichen ähnlich zu werden, und das heißt, in einsichtiger Weise gerecht und fromm zu werden“.<sup>102</sup>

Zu diesem platonischen Motiv des „Gott-ähnlich-Werdens, soweit das möglich ist“ (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν) verweist Merki darauf, dass diese „Flucht“ aus der sterblichen Natur, wo das Schlechte mit Notwendigkeit als ein Gegensatz zum Guten existieren muss, zum Bereich der Götter, in dem nach Platon nur das Gute existiert, zu verstehen sei

„als eine Befreiung und Erhebung über Torheit und Ungerechtigkeit und zugleich als ein Eintritt in jene Welt, wo das δίκαιον (das Gerechte) und die φρόνησις (die Einsicht) herrschen. ... Der Mensch ... hat die Pflicht, sich dem Guten zu verähnlichen; und diese Verähnlichung geschieht durch die Angleichung an die Eigenschaften Gottes“.<sup>103</sup>

Der Ursprung der auch maximianischen Vorstellung einer Vergöttlichung

<sup>96</sup> *Enn.* I, 2,5,2.

<sup>97</sup> Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ*, 21.

<sup>98</sup> Etwa in *Enn.* VI, 9,9,37ff.

<sup>99</sup> An derselben Stelle.

<sup>100</sup> Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ*, 22.

<sup>101</sup> Wahrscheinlich hat „Gregor die Theaetetstelle in der Form Plotins vorgelegen“: vgl. Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ*, 124-135, der (hier 127) Gregors *Erklärung des Gebetes des Herrn* (PG 44, 1145AB) und Plotins *Enn.* I, 2, 1, 1,ff. zitiert.

<sup>102</sup> Platon, *Theätet* 176b: "Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δύνατον· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι." Text und Übersetzung in: *Theätet*, 112f.; Michael Erler, *Platon*, 73 und 201, weist für die Homoiosis neben dem Dialog *Theätet* (176b und e) auch auf die Dialoge *Phädrus* (249c), *Nomoi* (716c-d) und *Timaios* (90b-c) hin.

<sup>103</sup> Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ*, 3f. Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.



„nach Mass“<sup>104</sup> liegt also schon vor der Zeit der Apokalyptik<sup>105</sup>, nämlich bei Platon, der selber schon die Einschränkung „nach dem Mass des Möglichen“ kennt. Damit wird eine menschengemässe Annäherung an das Absolute formuliert, die den unendlichen Abstand zwischen Gott und den sterblichen Menschen teilweise überbrücken soll.

Dieses Problem der Überbrückung eines unendlichen Abstandes von Gott wird nun offenbar durch Gregor von Nyssa so gelöst, dass der Mensch sich in der Ewigkeit unaufhörlich auf Gott hin bewegt, ohne ihn je ganz erreichen zu können. Merki betont (136f.), dass Gregor von der Verähnlichung mit Gott (wie auch von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen: 163f.) in doppelter Weise spricht: einerseits (wie auch die heidnischen Philosophen vor ihm) als ethisches, anzustrebendes Ziel und andererseits (und dies bei der Verähnlichung als erster der Kirchenväter) als Beschreibung des wiedererlangten (wir müssen ergänzen: bzw. wiederzuerlangenden) ursprünglichen Vollendungszustandes, in welchem Gott, dann aber ohne die Möglichkeit eines erneuten Falls, „alles in allem sein wird“. Dieser Vollendungszustand besteht nach Gregor in einer erneuten, diesmal aber stabilen Hinwendung zu Gott, deren Ziel, Gott selber, wegen seiner Unendlichkeit allerdings niemals ganz erreicht werden kann<sup>106</sup>.

Dabei mache Gregor zwischen dem Bild- und dem Gleichnischarakter des Menschen nicht wie Philon von Alexandria, Irenaios von Lyon, Klemens von Alexandria und Origenes einen Unterschied; und anders als bei diesen Autoren, welche die Ebenbildlichkeit des Menschen an seiner Vernunft festmachten, bestehe der Bild- und Gleichnischarakter bei Gregor in seiner Teilhabe an bzw. seiner Verähnlichung mit Gott im Sinne einer auch ethischen Hinwendung zu ihm (141).

Wie aber wird „Gott alles“ sein? Gregor beschreibt als den Inhalt unserer Hoffnung „ein einfaches und einförmiges Leben“, in dem das Böse nicht mehr wirkt<sup>107</sup>:

„Gott wird dann für uns alles das werden, was uns jetzt lebensnotwendig erscheint, wobei jedes Ding *in gewisser Analogie zu etwas Göttlicherem umgewandelt* werden wird. So wird Gott etwa für uns Nahrung sein – in dem Masse, in dem es denkmöglich ist, Gott zu essen; ebenso Getränk, Kleid, Obdach, Luft, Ort, Reichtum, Freude, Schönheit, Gesundheit, Kraft, Denken, Herrlichkeit, Glück ...“.<sup>108</sup>

---

<sup>104</sup> Vgl. oben, *Einleitung*, Abschnitt 4.1.

<sup>105</sup> Vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 4.5.

<sup>106</sup> Vgl. unten, Kapitel IX, Abschnitt 3; Kapitel X, Abschnitt 4.2.6.

<sup>107</sup> "τὸ ἀπλοῦν καὶ μονοειδὲς τῆς ἐλπιζομένης ἡμῖν ζωῆς" : *In illud: Tunc et ipse Filius*, 18, Zeilen 1f. (vgl. PG 44, 1316 D 6f.) – Übersetzung: K.H.N. – Zur Frage des Bösen (bei Gregor) vgl. unten, Kapitel VIII, Abschnitt 6.

<sup>108</sup> "τὸ πάντα ἡμῖν τὸν θεὸν γίνεσθαι ὅσα τῇ ζωῇ ταύτῃ ἀναγκαῖα δοκεῖ, *διὰ τινος ἀναλογίας ἐκάστου μεταλαμβανομένου πρὸς τὸ θεϊότερον*· ὥστε καὶ βρωσιν εἶναι τὸν θεὸν ἡμῖν, ὡς εἰκὸς βρωθῆναι θεόν, καὶ πόσιν, ὡσαυτὼς ἐνδυμὰ τε καὶ σκέπην

Auch hier ist<sup>109</sup> eine komparativische Fassung der Vergöttlichung festzustellen, die mehr ist als eine Beibehaltung der alten, rein geschöpflichen Identität, aber weniger als volle Identität mit Gott. Gott würde so in sich das Reich umfassen: Nicht alles wäre Gott (wie im Pantheismus<sup>110</sup>), aber „etwas Göttlicheres“ als jetzt, und Gott wäre alles für uns, indem er alles zu etwas Göttlicherem umwandeln würde.

Gregor malt damit einen Gedanken des Origenes aus, der für die vernünftigen Wesen ebenfalls die Vorstellung formuliert hat, wenn Gott „alles in allem“ sei, würden sie, „gereinigt von aller Hefe der Sünde ... nichts anderes mehr denn Gott empfinden, Gott denken, Gott sehen, Gott haben“.<sup>111</sup>

Diese Vorstellung von einer *Theosis* des Geschaffenen, ohne dass das Gottsein Gottes im Vergleich zur Schöpfung in Frage gestellt wird, umfasst so bei Gregor auch eine Art von „Wiederherstellung“ aller Dinge am Ende der Zeiten, allerdings in der Weise, dass Gott selber dann jene „Dinge“ für uns darstellt. Diese sind dann nicht bloss göttlich, sondern sie sind mit Gott (wiederum: nicht vollkommen, denn Gott ist für Gregor unendlich unerreichbar) identisch.

Nun kann hier gefragt werden, ob diese eschatologische Vorstellung im Vergleich zum Zustand der Schöpfung vor dem Fall eine „Wiederholung“ oder einen „Fortschritt“ darstellt. Hierzu ist so viel jedenfalls deutlich, dass die ‚Wiederherstellung‘ insofern über eine reine Wiederholung des Urstandes hinausgeht, als das Geschaffene (wenn auch in einer relativen, komparativischen Weise) einerseits nun stabilisiert wird, also ein zweiter Fall ausgeschlossen ist; und dass diese Vergöttlichung andererseits auch Folgen für Gottes eigene Identität in dem Sinne hat, dass Gott für uns alles Wiederhergestellte „sein“ wird – eine Identität, die den Pantheismus umkehrt: Nicht „alles ist Gott“, sondern „Gott ist (für uns) alles“.

Dies bedeutet auf der einen Seite, dass es Gott aufgrund seiner prinzipiellen Unvergleichlichkeit mit dem Menschen nichts von seiner Gottheit wegnimmt, wenn er zusätzlich zu seinem Dasein als „ganz Anderer“ auch das für uns ist, was wir kennen, suchen und brauchen, so wie es Gregor formuliert hat. Auf der anderen Seite wird gerade dieses (Gregor: „jedes Ding“), und damit auch die Schöpfung, für uns zu „etwas Göttlicherem“, insofern im Eschaton alles Böse überwunden wird.

---

ἀέρα τόπον πλοῦτον ἀπόλαυσιν κάλλος ὑγίειαν ἰσχὺν φρόνησιν δόξαν μακαριότητα ...": *In illud: Tunc et ipse Filius*, 18, Zeilen 5-10 (vgl. PG 44, 1316D-1317A.) *Hervorhebungen und Übersetzung: K.H.N.*

<sup>109</sup> Wie in der Apokalyptik; vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 4.5.

<sup>110</sup> Vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 4.3.

<sup>111</sup> *De Princ.* III, 6,3, Übersetzung: Görgemanns/ Karpp (TzF 24, 649). „quidquid (rationalis mens), expurgata omni vitiorum faece ..., vel sentire vel intellegere vel cogitare potest, omnia deus sit“ (TzF 24, 648 = 283, Zeilen 16-18).

### 2.3 Ambrosiaster:<sup>112</sup> alles ‚aus Gott‘

Auch bei dem unbekannten Autor eines aus dem 4. Jahrhundert stammenden Kommentars zu den 13 Paulusbriefen, ‚Ambrosiaster‘, kommt die ganze Schöpfung in den Blick. Er interpretiert 1Kor 15,28d so, dass

„der Hochmut aller Mächte und Gewalten und Herrschaften unterdrückt worden sein wird und alle Christus als Gott anbeten werden. Christus wird sich dann auch neben der einzigartigen Herrschaft des Vaters allerdings als Gott zeigen, aber: [als Gott] von Gott, damit die erhabene und unaussprechliche Herrschaft des einen Prinzips bleibt“.<sup>113</sup>

Wenn dann der Vater alles in allem sein wird, kommt es zu einer Art Anakephalaiosis (Anerkennung Christi als Haupt durch die Schöpfung):

„Wenn die ganze Schöpfung begreift, dass ihr Haupt Christus ist, das Haupt Christi aber Gott der Vater, dann ist Gott der Vater alles in allem. Das heisst, dass die ganze Schöpfung spürt und mit einer Stimme jede Zunge der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen bekennt, *dass Gott einer ist, aus welchem alles ist.*“<sup>114</sup>

Aufgrund der besonderen Interpretation des paulinischen Ausdrucks aus 1Kor 15,28d durch Ambrosiaster kann hier aber auch von einer Art Panentheismus (bzw. in diesem Falle besser von einer Art Pan-ex-theismus) gesprochen werden; denn hier geht es um mehr als blossе Herrschaft: Es geht um die Verherrlichung Gottes durch die ganze Schöpfung im Sinn von Phil 2,10f. (wonach dereinst alle ihre Knie beugen werden vor dem Namen Jesu), weil alles spürt, dass es „aus Gott“ ist – und dies wird ausdrücklich verstanden als etwas anderes als lediglich moralisch-willentliche Einigkeit; denn Ambrosiaster fährt erklärend fort:

„Denn wenn er gesagt hätte: ‚damit Gott in allem sei‘, würde man verstehen, er sei sicher in allem, aber aus Zuneigung oder gemeinsamer Gesinnung, nicht aber, dass dieses selbst [sc. das All] aus ihm selber ist. Doch da er sagt: ‚... alles in allem ...‘, bedeutet dies, dass es [sc. das All] sowohl aus ihm selber ist, als auch, dass er in ihm selber [sc. im All] ist. Aus ihm selber: weil es von ihm selbst geschaffen worden ist; und in ihm selber: weil Gott in dem

---

<sup>112</sup> Der Ambrosiaster ist der Verfasser eines lateinischen Pauluskommentars aus dem vierten Jahrhundert, den es in vielen verschiedenen Handschriften mit abweichenden Texten gibt, und der Ambrosius von Mailand (siehe unten, Abschnitt 3.3) zugeschrieben wurde.

<sup>113</sup> Ambrosiaster, *Qui dicitur*, 174: „[ut sit deus omnia in omnibus; hoc dicit quia cum] omnium principium et potestatum et dominationum fuerit pressa superbia et adoraverint Christum quasi Deum, tunc et Christus propter unicam auctoritatem patris deum quidem se ostendet, sed de deo, ut unius principii sublimis et ineffabilis auctoritas maneat.“ (Übersetzung ab „omnium“ –: K.H.N.)

<sup>114</sup> „... [hoc est subicere se filium patri, hoc est deum esse omnia in omnibus, quia] cum discit creatura omnis caput suum esse Christum, Christi autem caput deum patrem omnia in omnibus est deus pater. hoc est, ut creatura omnis unum sentiat et una voce omnis lingua caelestium et terrestrium et infernorum confiteatur *unum esse deum, ex quo sunt omnia.*“ (Ebd.; Übersetzung ab „cum discit“ und *Hervorhebung*: K.H.N.)

Bekenntnis aller einer sein wird“.<sup>115</sup>

Nicht also wegen einer ähnlichen Natur wird Gott alles sein, sondern weil alles Gott als seine Quelle anerkennt.

## 2.4 Pelagius: Gott herrscht in allem

Pelagius (ca. 350 - 420) hat ausser dem Menschen auch die „Mächte und Gewalten“ im Blick. Zunächst macht er deutlich, dass seiner Auffassung nach der Text in 1Kor 15 nicht von der Trinität<sup>116</sup>, sondern von der Auferstehung der Menschen handelt;<sup>117</sup> sodann, dass durch die Entfernung der Mächte und Gewalten unsere Sünden weggenommen werden: „Wenn die Sünden entkräftet sind, ... werden von uns alle entgegen stehenden Mächte entfernt werden“.<sup>118</sup>

Dabei erfolge diese Entfernung bei einigen freiwillig, bei anderen aber durch Zwang.<sup>119</sup> Der letzte Feind, der zerstört werde, der Tod,<sup>120</sup> schreibt Pelagius schliesslich, sei „der Teufel, der in der Offenbarung ‚Sünde‘ und ‚Tod‘ genannt wird, weil er der Urheber von Sünde und Tod ist“.<sup>121</sup>

Dann listet er die folgenden beiden ‚vernünftigen‘<sup>122</sup> Interpretationen der Unterwerfung Christi unter den Vater auf:

- So wie Christus in den Hungernden hungere bzw. ernährt werde (Mt 25, 35.40), so un-

---

<sup>115</sup> „... si autem dixisset: ut sit deus in omnibus, intellegeretur in omnibus quidem esse, sed per affectum aut communem sensum, non tamen ea ipsa ex ipso esse. sed cum dixit: omnia in omnibus, hoc significavit, quia et ex ipso sunt et in ipsis est. ex ipso, quia ab ipso creata sunt; in ipsis autem, quia in omnium confessione unus erit deus.“ (Ebd.; Übersetzung: K.H.N.)

<sup>116</sup> Vgl. dagegen unten, Abschnitt 3.

<sup>117</sup> So Pelagius in den 13 „Expositiones in epistolas Pauli“ (Souter, Pelagius’s Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul, TaS 9,2, 217f.): „primo dicendum [est] quia hic non de trinitatis substantia, sed de hominum resurrectione tractabat“; die Ergänzung in [] stammt nicht von Pelagius selbst.

<sup>118</sup> Pelagius, *Expositions*, 218 (zu 1Kor 15,24c: „cum evacuaverit omnem principatum et omnem potestatem et virtutem“ – „wenn er [Christus] jede Herrschaft und Macht und Gewalt entkräftet hat“): „Evacuati[s] peccatis ... evacuabuntur a nobis omnes contrariae potestates.“ (Übersetzung: K.H.N.; Ergänzung in []: nicht von Pelagius). – Hier geht es also besonders auch um das, was unten, Teil C, diskutiert werden soll: die Ermöglichung einer Apokatastasis.

<sup>119</sup> Pelagius, *Expositions*, 218 (zu 1Kor 15,27a: „Omnes inimicos sub pedibus eius“): „Quando alii voluntate, alii erunt necessitate subiecti“.

<sup>120</sup> 1Kor 15,26: „Novissima autem inimica destruetur mors“.

<sup>121</sup> „Diabolus, qui in Apocalipsi [Anm.: „Apoc. vi 8“] ‚peccatum‘ et ‚mors‘ appellatur, qui[a] auctor est mortis et peccati.“ (Ebd.; Ergänzung in []: nicht von Pelagius).

<sup>122</sup> Beiläufig erwähnt er, dass – im Gegensatz zu den Arianern, die die Subordination Christi unter den Vater lehrten, – „viele in vernünftiger Weise Verschiedenes über dieses Kapitel gedacht haben“: Pelagius, *Expositions*, 219: „multi sane de hoc capitulo diversa senserunt.“ (Übersetzung: K.H.N.).

terwerfe er sich selbst in seiner Kirche, die sein Leib sei.<sup>123</sup>

- Indem Christus seine menschliche Natur der göttlichen unterstelle, mache er sie eins mit sich und unterwerfe alles der letzteren.<sup>124</sup>

Diese Interpretation, die sich auf Stellen aus der Johannesoffenbarung (6,8), dem Matthäusevangelium und dem Kolosser- (1,24) und Epheserbrief (5,24) stützt, fasst Pelagius zusammen mit dem Satz:

„Dann wird Gott alles in allem sein, wenn er nach der Entmachtung des Todes und der Zerstörung allen Übels und Irrtums allein in allem (-n) herrschen wird“<sup>125</sup> – eine Herrschaft Gottes *in* der Schöpfung.

Ähnlich wie heutige Exegeten<sup>126</sup> legt Pelagius den Akzent seiner Auslegung von 1Kor 15,28 auf das Herrschen, nicht auf das „Alles-in-allem-Sein“ Gottes. Im Gegensatz zu anderen Kirchenvätern kann daher hier bei Pelagius offenbar kein Bezug zur Theosis des Menschen oder der Schöpfung gefunden werden.

## 2.5 Augustinus von Hippo: Gott wird jegliches Gut für uns sein

Aurelius Augustinus (354-430) versteht unter dem Sohn Gottes „nicht nur das Haupt der Kirche, sondern auch alle mit Ihm Heiligen“ (dies sind für ihn allerdings keineswegs alle Menschen).<sup>127</sup> Ähnlich wie Gregor von Nyssa kann auch er den Gedanken formulieren, Gott selber werde alles für uns sein:

„Lohn der Tugend wird er selber sein, er, der Tugend verleiht und selbst sich ihr (als Lohn) verheisst, als etwas, gegenüber dem es nichts Besseres und Grösseres geben kann. Denn was ist es anderes, was er durch den Propheten gesagt hat: ‚Ich werde ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein‘ (Lev 26,12), wenn nicht: Ich werde das sein, woran sie sich sättigen, ich werde alles das sein, was die Menschen rechtmäßig verlangen können: Leben, Gesundheit, Nahrung, Reichtum, Ruhm, Ehre, Frieden und jegliches Gut? So nämlich wird auch das richtig verstanden, was der Apostel sagt: ‚Auf daß Gott alles in allem sei‘ (1Kor 15,28)“.<sup>128</sup>

---

<sup>123</sup> Pelagius, *Expositions*, 219 (zu 1Kor 15,28): „sicut in suis esurientibus esurit vel cibatur, ita et in ecclesia sua, quae est corpus eius, ipse subicitur.“

<sup>124</sup> Pelagius, *Expositions*, 219: „alii aiunt quod ipsa humana natura quam induit, in gratiarum actione semper possit esse subiecta divinitati, quia eam secum unum faciendo omnia ei subiecerit.“

<sup>125</sup> Pelagius, *Expositions*, 219 (zu 1Kor 15,28d): „Tunc deus omnia in omnibus erit, cum evacuata morte et omni malitia vel errore destructo, solus regnabit in cunctis.“ – Übersetzung: K.H.N.

<sup>126</sup> Vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 4.1.

<sup>127</sup> *De diversis quaestionibus LXXXIII liber* (PL 40, 11-100, hier Spalte 79), 69, 10, zitiert nach *Frede*, 166, *Anm.* zu ‚opulus sanctorum‘: „filium non solum caput ecclesiae sed et omnes cum eo sanctos intellegamus.“ – Augustinus schliesst dieses Kapitel 69 (PL 40, 79) mit dem Zitat von 1Kor 15,28d: „ut‘ in illa vita nemine amante propriam potestatem, sit Deus omnia in omnibus“ – „damit in jenem Leben, (in welchem der ganze Leib Christi unterworfen ist und) in welchem niemand seine eigene Macht liebt, Gott alles in allem sei“.

<sup>128</sup> *De Civitate Dei* XXII, 30: „Praemium virtutis erit ipse, qui virtutem dedit eique

Nach Augustinus ist also die zuletzt zitierte Wendung ein Ausdruck der Hoffnung, dass Gott an sich selber als an „jeglichem Gut“ Anteil geben wird. 1Kor 15,28 wird also auch hier weniger als Theosis der Schöpfung interpretiert, sondern eher sozusagen im Sinn einer Art von ‚kosmischer Fleischwerdung Gottes‘ für die Tugendhaften. Und doch: letztendlich geht es um die Verwandlung des Menschen, nicht Gottes<sup>129</sup>.

Ähnlich wie Irenaios (vgl. oben, Abschnitt 1.2) und Gregor (2.2) interpretiert auch Augustinus das „Sehen Gottes“<sup>130</sup> als eine Art spirituelles Eins-Sein mit Gott. Gott aber hat nichts Anthropomorphes, Körperliches an sich. Daher werden wir Gott dereinst nicht mit unseren fleischlichen Augen sehen, auch wenn sie Teile des geistlichen Leibes sein werden, denn Gott übersteigt Raum und Zeit<sup>131</sup>. „Gott sehen“ bedeutet aber auch mehr noch als geistiges Betrachten<sup>132</sup>. Vielmehr heisst Gott zu sehen, letztendlich, ihn zu lieben.<sup>133</sup>

## 2.6 Kyrill von Jerusalem: Gemeinschaft im Herrschen

Bei Kyrill von Jerusalem (um 313-386) sollen „die im Gericht durch ihre Werke Geretteten an der Herrschaft des Herrn teilhaben“ – so fasst Eckhard Schendel<sup>134</sup> das 26. Kapitel aus Kyrills Katechese XV an die Täuflinge zusammen. Kyrill redet zu Anfang dieses Kapitels<sup>135</sup> davon, dass diejenigen, die Mt 25,35f. entsprechend die Hungrigen gespeist, die Durstigen getränkt, die

---

seipsum, quo melius et maius nihil possit esse, promisit. Quid est enim aliud quod per prophetam dixit: *Ero illorum Deus, et ipsi erunt mihi plebs*, nisi: „Ego ero unde satientur, ego ero quaecumque ab hominibus honeste desiderantur, et vita et salus et victus et copia et gloria et honor et pax et omnia bona“? Sic enim et illud recte intellegitur, quod ait apostolus: *Ut sit Deus omnia in omnibus*.“ (Gottesstaat II, 868). Übersetzung: K.H.N. nach Gottesstaat II, 869.

<sup>129</sup> Beierwaltes zeigt in seinem Artikel „Der Selbstbezug des Denkens: Plotin – Augustinus – Ficino“ (Platonismus, 181f.), wie Augustinus den plotinischen „Aufstieg im Innern“ (ascensio in corde) in seinen *Enarrationes* (83,10) aufnimmt. Und auch in *Confessiones* VII (10,16) sage Gott: „Ich bin die Speise der Großen: Wachse und Du wirst mich essen. Aber du wirst nicht mich in Dich verwandeln wie die Speise für deinen Leib, sondern du wirst verwandelt werden in mich.“

<sup>130</sup> Dabei gibt es nach Augustinus verschiedene Abstufungen des Sehens (vgl. Van Geest, *Incomprehensibility*, 114-116): Die Erscheinungen Gottes, von denen im Alten Testament berichtet wird (z. B. Gen 18,1; Jes 6,1), die Erscheinungen Jesu im Neuen Testament und das Erscheinen Gottes zum Gericht sind noch nicht die am weitesten führenden Arten des „Sehens Gottes“. Vgl. dazu das Folgende.

<sup>131</sup> Vgl. ebd., 120.

<sup>132</sup> Vgl. ebd., 114.

<sup>133</sup> Dies wird denen geschenkt, die reinen Herzens sind: Vgl. ebd., 116.

<sup>134</sup> Schendel, *Herrschaft*, 154.

<sup>135</sup> *Reischl-Rupp*, II, 192, Zeilen 19f.; nicht gegen Ende des Kapitels, wie Schendel schreibt.

Fremden aufgenommen haben usw., mit Christus herrschen werden, die es nicht taten, aber verurteilt werden.<sup>136</sup>

Hier entsteht also eine ‚Gemeinschaft im Herrschen‘: Nicht nur Christus und Gott herrschen, wie es andere Ausleger betonen<sup>137</sup>. In diesem Sinn erhalten die Gerechten an einer Eigenschaft Gottes, der Allmacht, einen gewissen Anteil und werden so (unvollständig) vergöttlicht. Dabei bleibt das Geschaffene als solches bestehen: Kyrill interpretiert in seiner Katechese die Vision des Propheten Daniel von der ewigen Herrschaft des Menschensohns (Dan 7,13f.)<sup>138</sup> und leitet aus der Ewigkeit des Reiches Christi ab, dass nicht bloss das ihm Unterworfenen „bleibt“,<sup>139</sup> sondern auch Christus sich nicht in den Vater hinein „auflöst“<sup>140</sup>: So hatte er offenbar Markell von Ankyras Theologie (miss-) verstanden.<sup>141</sup>

## 2.7 Proklos und Pseudo-Dionysios Areopagites: Gott ‚unvermischt mit allem‘ oder ‚alles seiend‘?

Für die oben<sup>142</sup> beschriebene und näher qualifizierte „Identität“ mit Gott hat, so Werner Beierwaltes, später der neuplatonisch-synkretistische Philosoph Proklos (412-485) „Intensitätsgrade der Einheit“<sup>143</sup> unterschieden: Gott selbst als Über-Seiender Einer<sup>144</sup> steht hier offenbar wie bei Plotin<sup>145</sup> noch über dem seienden Einen, welches als ‚Einheit in der Vielfalt‘ von Proklos auch mit dem Denken in Verbindung gebracht wurde.

---

<sup>136</sup> "ταῦτα ἂν ποιήσης, συμβασιλεύσεις· ἂν δὲ μὴ ποιήσης, κατακρίνη."

<sup>137</sup> Vgl. z.B. oben, Abschnitt 2.4.

<sup>138</sup> Schendel, *Herrschaft*, 154f.: Kyrills Katechese XV an die Täuflinge stelle „bezeichnenderweise“ einen Kommentar von Dan 7 dar. Es gehe Kyrill offenbar um die Ewigkeit der Herrschaft Christi, wenn er „Dan 7,13.14“ „vor Beginn der Katechese“ (vgl. *Reischl-Rupp*, II, 153, Zeile 5) und „nochmals 909BC - 912A“ (vgl. *Reischl-Rupp*, II, 197, Zeile 10) zitiere. Die Stelle lautet (*Einheitsübersetzung*, 1005f.): „Da kam mit den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn. Er gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn geführt. Ihm wurden Herrschaft, Würde und Königtum gegeben. Alle Völker, Nationen und Sprachen müssen ihm dienen. Seine Herrschaft ist eine ewige, unvergängliche Herrschaft. Sein Reich geht niemals unter.“

<sup>139</sup> Schendel, *Herrschaft*, 156.160 übersetzt Kyrills Frage aus dem 30. Kapitel der Katechese XV an die Täuflinge (*Reischl-Rupp*, II, 198, Zeilen 11f.: "πῶς δὲ καὶ ὑποταγήσεται αὐτῷ τὰ πάντα; ἀπολλύμενα ἢ μένοντα;"): „Wie wird ihm denn alles unterworfen werden? Dadurch, daß es zugrunde geht, oder dadurch, daß es bleibt?“

<sup>140</sup> "ἀναλύσεται εἰς πατέρα" (ebd.).

<sup>141</sup> Zu Markell vgl. unten, Kapitel V, Abschnitt 3.3.

<sup>142</sup> Abschnitt 2.2; vgl. auch oben, Kapitel I, Abschnitt 4.2.

<sup>143</sup> So Beierwaltes, *Platonismus*, 58.

<sup>144</sup> „Jenseits von Allem“ genannt, allerdings auch „Alles“: siehe oben, Kapitel I, Abschnitt 4.4.

<sup>145</sup> Vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 5.3.

Der christlich-neuplatonische Theologe<sup>146</sup> Pseudo-Dionysios Areopagites (um 500) habe dagegen – „im Sinne der Selbstaussage Jahwes in Exodus 3,14 (,Ich bin, der ich bin‘)“ – „Über-Sein und Sein-Denken-Relationalität in die Einheit des Einen Gottes zusammen“ geführt.<sup>147</sup>

Während sich so der Gott des Proklos (ähnlich wie der Allah des Mohammed) mit dem All nicht vermische, werde Gott, so Beierwaltes, durch Dionysios als Güte und Schönheit, ja als Liebe gedacht.<sup>148</sup> So schreibt Dionysios:<sup>149</sup>

„Unsere wahrheitsliebende Darstellung erkühnt sich aber auch zu behaupten, daß selbst der Urheber der Schöpfung<sup>150</sup> wegen seiner Übermaßes an Güte alles liebt, alles schafft, alles vollendet, alles zusammenhält, alles umkehrt, und dass auch die göttliche Liebe gut ist wegen der Güte des Guten. Denn die Gutes bewirkende Liebe zum Seienden selbst, die infolge ihres Übermaßes im Guten ehevor ihr Dasein hat, ließ ihn nicht unfruchtbar in sich selbst verharren, sondern bewog ihn vielmehr, gemäß seines [sic] zur Erzeugung von allem eignenden Übermaßes zu handeln“.<sup>151</sup>

---

<sup>146</sup> Bei diesem Kirchenvater kann wie bei manch anderem Theologie und Philosophie nicht streng voneinander unterschieden werden; nach Beierwaltes, *Platonismus*, 46, stehen die Werke des Dionysios Areopagites „gerade von der reflexiven Struktur ihrer theologischen Gedankenzüge her gesehen ... in engstem Bezug zur *Philosophie* ihrer eigenen Epoche: zu derjenigen Form des Neuplatonismus, wie sie in sachlich und sprachlich differenziertester Weise durch *Proklos* ausgebildet worden ist“ (*Hervorhebungen*: B.); auch Proklos war in diesem Sinn ‚Theologe‘.

<sup>147</sup> Ebd.

<sup>148</sup> Beierwaltes, *Platonismus*, 72. Vgl. ebd., 73: das Eine selbst (bei Proklos) „bleibt ἀμιγές, ‚vermischt‘ sich als das ‚Nichts von Allem‘ nicht mit Anderem. Als solches schlosse es auch eine ‚Inkarnation‘ aus, die das Resultat einer aktiv liebenden Selbsthingabe an die Geschaffenen wäre.“

<sup>149</sup> *Namen Gottes*, Kapitel IV, Abschnitt 10 (708AB), S. 49f. (Übersetzung: Beate Regina Suchla). – Griechischer Text in *Div. Nom.*, 155, Zeilen 14-20: "Παρρησιάζεται δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ ἀληθὴς λόγος, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος δι' ἀγαθότητος ὑπερβολὴν πάντων ἐρᾷ, πάντα ποιεῖ, πάντα τελειοῖ, πάντα συνέχει, πάντα ἐπιστρέφει, καὶ ἔστι καὶ ὁ θεὸς ἔρως ἀγαθός ἀγαθοῦ διὰ τὸ ἀγαθόν. Αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως ἐν τᾷ ἀγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προυπάρχων οὐκ εἴασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικέεσθαι κατὰ τὴν ἀπάντων γεννητικὴν ὑπερβολήν." – Beierwaltes, *Platonismus*, 72 ergänzt "πάντα" (vor "ἔστι") und übersetzt: „Der aufgrund des Übermaßes an Gutheit Alles [sic; auch im Folgenden wird dieses Wort gross geschrieben] Verursachende liebt Alles, schafft Alles, vollendet Alles, hält Alles zusammen, führt Alles zurück und ist *alles* und die göttliche gute Liebe (ἔρως) geht auf das Gute hin wegen des Guten. Denn die gut-wirkende Liebe zum Seienden selbst, die in dem Guten im Übermaß vorherbesteht, ließ ihn nicht unfruchtbar in sich selbst verharren, sondern bewegte ihn vielmehr zum [schöpferischen] Tun gemäß dem Alles zeugenden Übermaß.“ – *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>150</sup> Wörtlich: „des Alls“; vgl. die Übersetzung von Beierwaltes in der vorherigen Anmerkung.

<sup>151</sup> Auch Nikolaus von Kues korrigiert Proklos in diesem Sinne; er nennt Gott geradezu das Nicht-Andere, weil er meint, dass das seiende Eine kein anderes Eines ist als das Über-Seiende: „Das Eine selbst, von dem er [Proklos] sagt, es sei vor dem Einen, welches Eines ist von ihm her, ist nichts Anderes“. (Beierwaltes, *Platonismus*, 167). Ähnlich identifiziert



Ein wichtiges Ergebnis dieser Forschungen sei hier festgehalten: Christlich-neuplatonisch gesprochen, wird Gott – unbeschadet seiner darüber hinaus geltenden radikalen Transzendenz! – stärker mit dem Seienden verbunden gedacht als „rein“ neuplatonisch! So erweist sich, dass die damaligen Kirchenväter eine allzu rigide Trennung von Schöpfer und Geschöpf geradezu für unchristlich gehalten haben, ihre Einheit in der Liebe dagegen als christlich.<sup>152</sup> Gleichzeitig ergibt sich dadurch aber auch eine innere Differenzierung in Gott, der einerseits von seinem Wesen her unerreichbar für die Schöpfung, andererseits aber dennoch in Liebe erreichbar ist, weil er sich selbst der Schöpfung zuwendet.

### 3. Trinitarische Bezüge

Während einige Väter bei der Interpretation von 1Kor 15,28 den Akzent auf die Gemeinschaft Gottes mit der Schöpfung legen, denken andere primär an die trinitarische Gemeinschaft in Gott. So verwenden etwa Hippolyt von Rom (um 170 - 235), Tertullian und Novatian (um 200 - um 258) die Paulusstelle 1Kor 15,24-28 gerne (so Björn Halvorsen<sup>153</sup>), um die Unterscheidung der drei göttlichen Personen gegen die Monarchianer zu beweisen.

#### 3.1 Zeno von Verona: Vater im Sohn, Sohn im Vater

Schon Zeno von Verona († ca. 372) interpretiert das „Gott alles in allem“ innertrinitarisch:

„denn der eine ist in die Fülle des anderen eingegossen, so daß Gott alles in allem ist, gepriesen als Vater im Sohn, Sohn im Vater mit dem Heiligen Geist“.<sup>154</sup>

---

nach Beierwaltes auch Aurelius Augustinus das Eine (im Gegensatz zu Plotin, der es über alles stellt: vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 5) mit dem Geist, der trinitarisch auf sich selbst und als Schöpfer auf die Geschöpfe bezogen ist; entsprechend sei auch der Mensch als Bild Gottes auf sich selber und auf Gott bezogen: ebd., 186.

<sup>152</sup> Auch Torstein Tollefsen charakterisiert die Weltsicht der Kirchenväter (hier: von Maximus) als ‚wärmer‘ als die nicht-christliche (in: *Mystery*, 255, hier im Vergleich mit der Plotins): „The creation is [bei Maximus] neither the eternal result of cosmic necessity nor does it come from some eternal internal activity of a Godhead that never has anything other than itself as object of contemplation [wie in Plotins *Enneaden* 5.1.6, 5.4.2].“ Vielmehr sei die liebende Gemeinschaft der Schöpfung mit Gott das „divine motive of *philanthropia*“: ebd.; *Hervorhebung*: T.

<sup>153</sup> *Exégèse patristique*, 62f.

<sup>154</sup> So übersetzt Schendel, *Herrschaft*, 171 „MPL 11, 407A“ aus „*Tract.* 6,4“, nach der Ausgabe von Löfstedt (*CChr.SL* 22, 167) = *Tract.* II 5 (II6), IV: „alter enim in alterius plenitude infusus est, ut sit omnia in omnibus deus benedictus, pater in filio, filius in patre, cum spiritu sancto.“ (Zeile 92).

Dies schreibt Zeno in seinem *Traktat* über 1Kor 15,28,<sup>155</sup> in dem er klarstellt, dass die Übergabe der Herrschaft vom Sohn an den Vater nicht die göttliche Natur, sondern beide Naturen Christi betrifft: Sie werde *nach* dem (heute noch zukünftigen) zeitlichen Reich des „angenommenen Menschen“, in dem er „Lebende und Tote richten wird“, stattfinden, und widerspreche nicht der schon immer geltenden göttlichen Herrschaft des Sohnes:

„Paulus sprach nämlich von der zeitlichen Herrschaft des angenommenen Menschen, in der dieser kommen wird und ‚richten die Lebenden und die Toten‘, so wie es die ganze Stelle bezeugt, in der er voraussagt, dass Christus ‚herrschen‘ muss mit seinen Heiligen, ‚bis alle seine Feinde‘ – aller Herrschaft und Macht und Stärke enthoben – ‚unter seinen Füßen plazierte werden und der feindliche Tod zerstört wird‘.“<sup>156</sup>

Hier also sind, wie bei den Chiliasten (vgl. oben, Abschnitt 1), *zwei* Abstufungen erkennbar: eine mit der Zeitlichkeit verbundene, futurische, und eine die zeitliche Herrschaft Christi ablösende, ewige Herrschaftsweise Christi.

### 3.2 Gregor von Nazianz: ‚von Gott als Ganzem erfüllt ganz gottförmig‘

Gregor von Nazianz legt in seiner 30. Rede Wert darauf, dass in 1Kor 15,28 der „ganze Gott“<sup>157</sup> – Vater, Sohn und Heiliger Geist – es ist, dem „die Unterworfenen Raum geben werden“<sup>158</sup>. Hier ist also zumindestens an eine Art „Einwohnung“ Gottes gedacht<sup>159</sup>. Als erster verknüpft Gregor überdies den Begriff der Apokatastasis aus Apg 3,21 mit 1Kor 15,28d: „Also wird Gott alles in allem sein zur Zeit der Wiederherstellung“<sup>160</sup>.

Schendel erwähnt ausserdem Gregors Beschreibung der so von Gott Erfüllten

<sup>155</sup> Tractatus II 5 (II 6) De eo quod scriptum est: Cum tradiderit regnum Deo et Patri (CChr.SL 22, 165-167).

<sup>156</sup> „Paulus enim de hominis adsumpti temporali locutus est regno, in quo uenturus et ‚iudicaturus est uiuos et mortuos‘ [Anm.: „2 Tim 4, 1“], sicut lectio uniuersa testatur, qua praedicat Christum oportere ‚regnare‘ cum sanctis suis, ‚donec‘ uacuatis omni principatu et potestate et uirtute et dominatione ‚ponantur omnes inimici eius sub pedibus eius inimicaque destruatur mors‘ [Anm.: „cfr I cor 15, 24sq.“]: CChr.SL 22, 166, Zeilen 58-64. Übersetzung: K.H.N. Vgl. Schendel, *Herrschaft*, 170.

<sup>157</sup> "ὅλος θεός".

<sup>158</sup> So fasst Eckhard Schendel (*Herrschaft*, 200) Gregors Paulusinterpretation (aus „MPG 36,112B“) zusammen. Direkt vorher (112A Ende) zitiert Gregor 1Kor 15,28 in direktem Zusammenhang mit Apg 3,21, der einzigen Schriftstelle, die das Wort ‚Apokatastasis‘ enthält.

<sup>159</sup> Vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 4.1.

<sup>160</sup> Schendel, *Herrschaft*, 199 zitiert und übersetzt hier „Or. theol. 4: MPG 36,112 A Ende“. Dort lesen wir: „Ἔσται δὲ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν παῶσιν“ [Anm. 13: „1Kor 15,28“; allerdings lautet dort das erste Wort ja "ἦ", ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀποκαταστάσεως]; der Herausgeber, J.-P. Migne, erklärt (1857) in Anm. 87, damit sei die Auferstehung gemeint, bei der die Seelen ihren Körpern „zurückerstattet“ werden: „Ἀποκαταστάσεως. ‚Restitutionis,‘ id est, ‚resurrectionis,‘ cum uidelicet animae suis corporibus restituentur.“

als „vollkommen gottförmig“ (θεοειδεῖς) sowie seinen Hinweis, dass Paulus später (Kol 3,11) dasselbe („alles in allem“) über Christus sage:

„Nicht der Vater [wird alles in allem sein: vorher zitiert Gregor 1Kor 15,28d und Apg 3,21], als würde der Sohn gänzlich in ihn hinein aufgelöst wie in einen grossen Scheiterhaufen eine Fackel, im richtigen Moment losgelöst und dann verbunden – denn auch die Sabellianer würden diese Rede nicht missbrauchen –, sondern *Gott als ganzer*, wenn wir nicht mehr vieles sein werden, so wie wir jetzt durch Bewegungen und Leidenschaften, mitnichten ganz Gottes sind oder ihn (nur) ein wenig in uns selber tragen, sondern *ganz gottesförmig, von Gott als ganzem und einem erfüllt*: Das nämlich ist die Vollendung, auf die wir hineilen; und am meisten bezeugt (dies) Paulus selber, der nämlich hier über Gott ohne Bestimmung sagt, was er an anderem Ort weise Christus zuschreibt. Indem er was sagt? „Da gibt es nicht Griechen und Jude, Beschneidung und Unbeschnittenheit, Ausländer, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allen ist der Messias“.“<sup>161</sup>

Bei Gregor, den Maximos oft einfach „den Theologen“ nennt, ist es die Eigenschaft der Einheit Gottes, an der wir als mit Ihm Vereinigte Anteil erhalten: Jetzt tragen wir nämlich Gott nur ein wenig in uns, dann aber werden wir offenbar ganz vergöttlicht sein, im Sinne von: gottähnlich (θεοειδής).

### 3.3 Ambrosius von Mailand: Christus ‚in uns unterworfen‘

Ambrosius von Mailand (um 339-397) betont in seiner Interpretation von 1Kor 15,28, dass der Sohn *in uns* dem Vater unterworfen sein wird, wenn in allen die Fülle des Glaubens und eine gewisse Einigkeit in der Frömmigkeit herrschen wird.<sup>162</sup> Für ihn wird Gott dann alles in allem sein, wenn alle glauben und Gottes Willen tun, indem sie Christi Gehorsam annehmen.<sup>163</sup> dann

---

<sup>161</sup> Die Stelle (PG 36, 112B) lautet: "οὐχ ὁ Πατήρ, πάντως εἰς αὐτὸν ἀναλυθέντος τοῦ Υἱοῦ, ὥσπερ εἰς πυρὰν μεγάλῃν λαμπάδος πρὸς καιρὸν ἀποσπασθείσης, εἴτα συναφθείσης, μηδὲ γὰρ Σαβέλλιοι τῷ ῥητῷ τούτῳ παραφθειρέσθωσαν [Anm. 88: „Sav. aliique plures, παρεισφθειρέσθωσαν.“], ἀλλ’ ὅλος Θεός, ὅταν μηκέτι πολλὰ ὦμεν, ὥσπερ νῦν [Anm. 89: „ὥσπερ νῦν ... φέροντες. Haec a Billio, aut typographo omissa.“] τοῖς κινήμασι καὶ τοῖς πάθεσιν, οὐδὲν ὅλως Θεοῦ, ἢ ὀλίγον ἐν ἡμῖν αὐτοῖς φέροντες, ἀλλ’ ὅλοι θεοειδεῖς, ὅλου Θεοῦ χωρητικοὶ καὶ μόνου τοῦτο γὰρ ἡ τελείωσις, πρὸς ἣν σπεύδομεν· τεκμηριοῖ δὲ μάλιστα Παῦλος αὐτόν· ὁ γὰρ ἐνθαῦτα περὶ Θεοῦ φησιν ἀορίστως, ἀλλαχοῦ σαφῶς περιορίζει Χριστῷ. Τί λέγων; Ὅπου οὐκ ἔνι Ἑλλήν, οὐδὲ Ἰουδαῖος, περιτομή καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος· ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός [Anm. 14: „Gal 3,28“; tatsächlich zitiert Gregor Kol 3,11].“ – Übersetzung und Hervorhebung: K.H.N.; NT-Übersetzung: Stier 1989, 436.

<sup>162</sup> Expl. Ps. XII, CSEL 64,6, 383, Zeilen 6-8: „quod ipse patri erit subiectus in nobis, cum fuerit in omnibus plenitudo fidei et quaedam devotionis unitas.“ Dies zeigt im Übrigen die aktuelle, auch ökumenische Relevanz unserer Stelle.

<sup>163</sup> Dieser wird auf sie übertragen (Christus selbst nahm den Gehorsam auf sich, um ihn uns zu übermitteln): „Suscepit enim ipse [Christus] oboedientiam, ut nobis eam transfunderet“: so zitiert Schendel, *Herrschaft*, 175 (Anm. 17: „Vgl. Explan. Ps. 61,4: CSEL 64:

nämlich, wenn „Christus alles in allem sein“ wird:

„Wenn aber *Christus alles in allem sein wird* [vgl. Kol 3,11], wird Gott alles in allem sein. So wird verständlich, dass das Reich des Vaters und des Sohnes und auch des Heiligen Geistes eins ist, denn wer den Sohn angenommen hat, der nimmt auch den Vater an und auch den Heiligen Geist, weil es eine Kraft, eine Gnade, eine Tätigkeit der Trinität ist.“<sup>164</sup>

Christus ist nach ihm wie nach Origenes<sup>165</sup> und Hieronymus (siehe unten, Abschnitt 3.7) also noch nicht unterworfen,<sup>166</sup> da noch nicht all seine Glieder dem Vater unterworfen sind.<sup>167</sup> Dann aber, wenn dies der Fall sein wird, wird Gott alles in allem sein; dieses Pauluszitat wird hier zwar nicht direkt im Sinne einer Theosis interpretiert; dennoch geht es um die Annahme der drei Personen der Trinität und damit um die Annahme Gottes durch den Menschen.

### 3.4 Euagrios Pontikos: Keine Toten und Sünder mehr

Für Euagrios Pontikos (um 345-399) bringt im Menschen der Leib die Seele zum Ausdruck; diese wiederum ist Ausdruck des Intellekts (νοῦς). Ähnlich verhält es sich nach ihm in der Trinität: Hier ist Gott der Vater gewissermaßen „Intellekt“ des Sohnes und des Geistes.<sup>168</sup> So versteht Euagrios den Intellekt des Menschen als ein Abbild des Vaters (16), der mit ihm, mittels des Sohnes und des Geistes, kommuniziert (17).<sup>169</sup>

Wenn dereinst „Gott alles in allem sein wird“, dann werden all diese Unterschiede jedoch Vergangenheit sein: Gott wird auch nicht mehr „Richter“ heis-

---

380,2ff.“) den heiligen Ambrosius, der in Anlehnung an Röm 5,19 fortfährt (*CSEL* 64,6, 380, Zeilen 4-6): „sic enim oportebat, ut, quoniam per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti erant plurimi, per unius rursus oboedientiam iusti constituerentur multi.“ – „So nämlich war es notwendig, dass – da durch den Ungehorsam eines [einzigen] Menschen [sc. Adams] vielfache Sünder entstanden sind – durch den Gehorsam wiederum eines Einzigen viele Gerechte entstehen würden.“ (Übersetzung: K.H.N.).

<sup>164</sup> Schendel, *Herrschaft*, 178 zitiert „*Explan. Ps. 61,8: CSEL 64:383,15ff.*“. In *CSEL* 64,6, 383 lesen wir ab Zeile 17 (nicht 15): „*cum autem fuerit omnia et in omnibus Christus, erit omnia et in omnibus deus. unde colligitur unum esse regnum patris et filii et etiam spiritus sancti, quia qui filium receperit recipit [dieses Wort übersah Schendel] et patrem, recipit et spiritum sanctum, quia una potestas, una grata, una operatio trinitatis est.*“ – Übersetzung und *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>165</sup> Vgl. unten, Kapitel V, Abschnitt 3.2.

<sup>166</sup> *CSEL* 78,8, 274, Zeilen 58f.: „Ergo nunc nondum est subiectus deo patri filius.“

<sup>167</sup> *CSEL* 78,8, 277, Zeilen 115f.: „Nondum ergo subiectus est Christus, cuius nondum sunt adhuc membra subiecta.“

<sup>168</sup> Der Heilige Geist ist dann gewissermaßen die „Seele“ Gottes, die wiederum den menschlichen Intellekt zu ihrem „Leib“ hat: *Bunge, 64. Brief*, Abschnitt 15: S. 308. Im Folgenden Abschnittnummern; Seitenzahlen nach einem Doppelpunkt.

<sup>169</sup> Allerdings können der Sohn und der Geist, die gewissermaßen die „Seele“ in Gott sind, wegen ihrer Wesensgleichheit mit dem Vater den „Intellekt“ erkennen; die menschliche Seele dagegen erkennt ihren eigenen Intellekt nicht (21: 310).

sen oder „Tote Erweckender“ genannt werden, denn es wird keine Sünder und keine Toten mehr geben (24: 311). In diesem Sinne wird es keine anderen Namen mehr in Gott geben als die des Vaters und des Sohnes<sup>170</sup> und des Heiligen Geistes und seiner „logosbegabten Schöpfung“ (22-23: 310). Alles andere (vergängliche Körper, Materie, Verschiedenheit, Zahlen und Namen) wird dann verschwunden sein, wie es sie ja auch vor der ‚2. Schöpfung‘, die durch fehlerhafte Bewegung der geistbegabten Schöpfung veranlasst wurde, noch nicht gab. Die ‚Theosis‘ betrifft hier sozusagen auch Gott selber, der am Ende alle unnötige innere Differenzierung wieder aufgibt.

Hier ist offenbar ein echt zyklisches Denken zu verzeichnen, indem am Ende der Anfangszustand wieder erreicht werden soll (Thiedes Paradigma *Autonomie*<sup>171</sup>).

### 3.5 Epiphánios von Salamis: die ganze Schöpfung unterworfen

Nach Epiphánios von Salamis (um 315 - 403) sagt in 1Kor 15,27b „die Person des Heiligen Geistes“, <sup>172</sup> dass durch den Vater dem Sohn „alles unterworfen ist“. Wenn aber der Sohn sich unterwirft, bringt er „vor den Vater die ganze Schöpfung als Ehrengabe“ – so fasst Eckhard Schendel<sup>173</sup> „Panarion 69: GCS 37: 226, 4f.“ zusammen.<sup>174</sup> Vorher stellt Epiphánios klar, dass es keinen Polytheismus in der Verehrung der Trinität gibt, sondern eine einzige Doxologie:

„Denn weder unterwirft sich nun der Sohn dem Vater wie [man sich] Tyrannen [unterwirft], noch unterwirft er sich wie ein Sklave und wie jemand, der keine Macht hat, (<er, der> aus dem Vater gezeugt <ist>, aus derselben Natur und derselben Gottheit), noch ordnet er sich weiter dem Vater unter wegen eines Mangels noch wegen eines Zurückbleibens noch auch aus Zwang noch durch Zuteilung, sondern als wahrer einziggeborener Sohn, ewig herrschend mit dem Vater, indem er die ganze Schöpfung zu einer vereinigt und zu einer Ehrengabe erhöht und seine Kirche ausbildet, ‚damit Gott sei alles in allem‘, so dass es eine Gottheit gibt, eine Herrschaft, eine Doxologie des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, wobei der Vater geziemend verehrt wird durch den Sohn als seinem wahren Sohn und vom Heiligen Geist als dem Vater und dem Sohn nicht Fremdem“.<sup>175</sup>

<sup>170</sup> Vgl. dazu Jürgen Moltmanns Ausführungen (in: *Weg Jesu Christi*, 108) über den im Reich der Herrlichkeit als einzigem bleibenden Sohnestitel Christi: siehe unten, Kapitel X, Abschnitt 5.1.

<sup>171</sup> Vgl. oben, *Einleitung*, Abschnitt 1.3; unten, Kapitel X, Abschnitt 3.1.

<sup>172</sup> Schendel, *Herrschaft*, 181 zitiert zutreffend „Panarion 69: GCS 37: 224,26“: „τὸ τοῦ πνεύματος ἁγίου πρόσωπον“ (vgl. *Epiphánios* 224, Zeile 26).

<sup>173</sup> Schendel, *Herrschaft*, 182.

<sup>174</sup> „εἰς μίαν ἐνόντα καὶ εἰς ἓν γένος τιμῆς ἀνάγων τὴν πᾶσαν κτίσιν“. *Panarion* bedeutet „Hausapotheke“ gegen die Schlangenbisse (der Häresie).

<sup>175</sup> *Epiphánios* 225, Zeile 26 - 226, Zeile 9: „οὐτε γὰρ νῦν ὡς τυραννῶν ὁ υἱὸς οὐχ ὑποτέτακται τῷ πατρὶ οὐτε ὑποτέτακται ὡς δοῦλος καὶ ἐξουσίαν μὴ ἔχων, ([der Herausgeber, Dr. Karl Holl, ergänzt: <ὁ>] ἐκ πατρὸς γεγεννημένος, τῆς αὐτῆς φύσεως

Auch hier wird am Schluss die Schöpfung vereinigt und nicht gespalten sein; allerdings ist von einer Theosis nicht direkt die Rede.

### 3.6 (Pseudo-?)Johannes Chrysostomos: Die Kirche übergibt Gott das All

Ein Autor, den Sebastian Haidacher 1907 als Johannes Chrysostomos identifiziert hat,<sup>176</sup> hat wie Gregor von Nyssa 1Kor 15,28 kommentiert. Die entsprechende Homilie *In illud: Quando subiciet omnia* wird jedoch von Migne (1862)<sup>177</sup> und Aldama (1965)<sup>178</sup> als Fälschung (*spurium*) bezeichnet. Nach Haidachers Vorwort ist bei diesem Autor „unter der Unterwerfung unter den Vater nichts anderes zu verstehen ... als die Unterwerfung der gereinigten Kirche, deren Haupt Christus ist“.<sup>179</sup>

Tatsächlich spricht (Pseudo-) Chrysostomos von der gesamten Ökumene: Der Sohn „übergibt das Reich Gott dem Vater, das heisst die damals von der Sün-

---

καὶ τῆς αὐτῆς θεότητος), οὔτε τότε κατὰ ἔλλειψιν οὔτε κατὰ ὑπόβασιν οὔτε κατὰ ἀνάγκην ἢ κατὰ λῆξιν ὑποτάσσεται τῷ πατρί, ἀλλ' ὡς υἱὸς γνήσιος μονογενῆς, σὺν πατρὶ βασιλεύων ἀεί, εἰς μίαν ἐνόντα καὶ εἰς ἓν γέρας τιμῆς ἀνάγων τὴν πᾶσαν κτίσιν καὶ διδάσκων αὐτοῦ τὴν ἐκκλησίαν, ἵνα ἡ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, ἐπειδὴ μία ἐστὶν ἡ θεότης, μία ἡ κυριότης, μία δοξολογία πατρὸς ὑπὸ τοῦ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, πρεπόντως τιμωμένου τοῦ πατρὸς ὑπὸ τοῦ υἱοῦ ὡς γνησίου υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ὡς οὐκ ἄλλοτρίου ὄντος πατρὸς καὶ υἱοῦ." Übersetzung und Ergänzungen in []: K.H.N. – Wenn Schendel, *Herrschaft*, 182, das Folgende („Panarion 69: GCS 37: 226, 9f.“; *Epiphanius* 226, Zeilen 9-11 lauten: "καὶ ἀποκλειέσθωσαν τῶν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος βλασφημούντων αὐτοὶ οἱ λόγοι καὶ τὰ ἐπινοήματα τῆς πρὸς τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἔχθρας") allerdings mit „ausgeschlossen seien alle Lästler wider den Sohn und den Heiligen Geist“ übersetzt, so ist dies ungenau: Ausgeschlossen werden die Lästereien und die Feindschaft, nicht die Lästler selber.

<sup>176</sup> Haidacher, *Chrysostomos-Texte*, ZKTh 31 (1907), 150-167. Dieser Autor lebte wohl im 4. Jahrhundert.

<sup>177</sup> PG 64, 1432: "Χθὲς ἡμῖν, ἀδελφοὶ ... Spuria et omissa."

<sup>178</sup> Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Anm. 548. Vgl. CPG II, 615, Nr. 4761.

<sup>179</sup> Haidacher, *Chrysostomos-Texte*, 141-150, hier 141. Tatsächlich spricht der Autor von einem zukünftig (eschatologisch) reine(re)n Zustand der Kirche: "... ὑποταγὴν λέγει τοῦ Χριστοῦ γινομένην τὴν διὰ τῆς ἐκκλησίας· ὅταν γὰρ ἡ ἐκκλησία ὑποταγῇ μηδὲν νόθον ἔχουσα μηδὲ κίβδηλον, ἀλλ' εἰλικρινῇ καὶ ἄνοθον προσφέρουσα τῷ θεῷ τὴν διάθεσιν, τότε αὐτῷ γνησίως ὑποταγήσεται." - „Er [Paulus] nennt [in 1Kor 15,28] ‚geschehene Unterordnung Christi‘ die durch die Kirche: Wenn nämlich die Kirche untergeordnet sein wird, ohne noch etwas Unechtes oder Falsches [an sich] zu haben, sondern [ihren] Zustand rein und echt Gott darbietet, dann wird sie sich ihm wahrhaft unterordnen.“: *In illud: Quando*, 153, Zeilen 5-10; Übersetzung: K.H.N.

de, später aber von der Gnade beherrschte Welt“.<sup>180</sup> Christus steht in diesem Text symbolisch für die in ihm vereinigte Kirche<sup>181</sup>, so dass diese es ist, welche Gott das All übergibt: „Der Sohn, das heisst die Kirche, übergibt das All dem, der es ihm unterworfen hat“.<sup>182</sup> Diese Unterwerfung geschieht ohne Gewalt, mit dem Einverständnis der Unterworfenen,<sup>183</sup> ähnlich wie bei Origenes<sup>184</sup>.

Eugène Michaud hat über Chrysostomos' Apokatastasisverständnis, ähnlich wie über das Maximos' und Gregors von Nyssa, 3 Jahre nach Haidacher, allerdings ohne sich auf den von ihm herausgegebenen Text zu beziehen, einen Artikel verfasst,<sup>185</sup> in dem er betont: Wenn Johannes in seinen Predigten ewige Höllenstrafen androhe, dann nur zu dem Zweck, dass dadurch alle gerettet werden – und diesen Zweck werde Gott nach Chrysostomos sicher erreichen, denn auch wer sich nach seinem Tod noch bekehre, werde zwar bestraft werden, habe jedoch immer die Möglichkeit, Vergebung zu erlangen, wenn er seine Sünden bereue.

### 3.7 Hieronymus: Christus ganz in allen seinen Gliedern

Auch Hieronymus (347-420) interpretiert die Stelle 1Kor 15,28 trinitarisch<sup>186</sup>, nachdem er dargelegt hat, dass die ganze Menschheit als Leib Christi gilt, jedoch in den Juden, Heiden und Häretikern (im Gegensatz zu den Gläubigen) dem Vater noch nicht unterworfen ist.<sup>187</sup> Die zwei Stufen, die wir oben

<sup>180</sup> "παραδίδωσι τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, τουτέστι τὴν οἰκουμένην τὴν ποτε βασιλευσθεῖσαν τῇ ἁμαρτίᾳ, ὕστερον δὲ βασιλευομένην ὑπὸ τῆς χάριτος". *In illud: Quando*, 151 (Zeile 33) - 152 (Zeile 2); Übersetzung: K.H.N.

<sup>181</sup> Hier ist also in gewisser Weise von dem die Rede, was unten (Teil B) als Anakephalaisis diskutiert werden soll.

<sup>182</sup> "Ὑποταγῆσεται ὁ υἱός, τουτέστιν ἡ ἐκκλησία τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα". *In illud: Quando*, 155, Zeilen 19f.; Übersetzung: K.H.N.

<sup>183</sup> "Δείκνυσι [sc. ὁ ἀπόστολος] τοίνυν ὑποταγὴν οὐ βεβιασμένην, οὐκ ἡναγκισμένην, οὐ δουλοπρεποῦσαν, ἀλλὰ τὴν ὁμόνοιαν τῆς ἀξίας ἀρμόζουσαν." *In illud: Quando*, 156, Zeilen 19-21.

<sup>184</sup> Vgl. unten, Kapitel VIII, Abschnitt 5.4.

<sup>185</sup> *St. Jean Chrysostome et l'apocatastase*, in: RITH 18 (1910), 672-696.

<sup>186</sup> „Er [Paulus] sagt nicht: ‚damit der Vater alles in allem sei‘, sondern: ‚damit Gott ...‘, weil [dies] der Eigenname der *Trinität* ist und sich ebenso auf den Vater wie auf den Sohn und den Heiligen Geist beziehen kann, damit sich die Menschheit der Gottheit unterstellt“. Schendel, *Herrschaft*, 178 zitiert „*Epist.* 55,3(5): CSEL 54: 491,6ff.“ (*Epistulae I*, 491, tatsächlich Zeilen 10-13): „Non ait: ‚ut sit Pater omnia in omnibus‘, sed ‚ut Deus‘, quod proprium nomen est *trinitatis* et tam ad Patrem quam ad Filium et Spiritum Sanctum referri potest, ut humanitas subiciatur divinitati.“ (*Hervorhebung*: Schendel; Übersetzung, auch der folgenden Zitate: K.H.N.).

<sup>187</sup> „Christus in his, qui fideles sunt, subiectus est patri, quia omnes credentes, immo omne hominum genus, corporis ipsius membra reputantur. in his autem, qui increduli sunt, id est

(Abschnitte 1 und 3.1) als Folge der schrittweisen Auferstehungen<sup>188</sup> interpretiert hatten, erscheinen hier im Sinne einer kosmischen Christologie: als Aufteilung der Menschheit in einen Teil des Leibes Christi, der schon unterworfen, und einen andern Teil, der noch nicht unterworfen ist.

Beim Ende der Welt werden dann auch diese dem Leib Christi unterstellt.<sup>189</sup> Dann wird Christus ganz in allen sein, und die einzelnen Heiligen besitzen alle Tugenden.<sup>190</sup> Jetzt dagegen ist Gott noch nicht „alles in allen“, sondern „Teil in Einzelnen“<sup>191</sup>: sozusagen Weisheit in Salomo, Güte in David, Geduld in Hiob, Vorherwissen in Daniel, in Petrus Glaube, in Pinchas und Paulus Eifer, in Johannes Jungfräulichkeit, in anderen anderes.<sup>192</sup>

Auch hier wird also 1Kor 15,28 nicht im Sinn einer Theosis interpretiert; jedoch wird das Bild des wachsenden Leibes Christi, verstanden als Symbol der Glaubenden, in dynamischer Weise auf die ganze Menschheit angewendet.

### 3.8 Pseudo-Hieronymus: Zwei verschiedene Unterwerfungen

Ein Autor des 7. oder 8. Jahrhunderts, der den Pauluskommentar des Pelagius unter dem Pseudonym des Hieronymus ergänzt hat, stellt klar, offenbar um jeden Gedanken an eine vollständige Apokatastasis auszuschliessen: Die Gerechten werden unterworfen, die Macht der Feinde und Ungläubige dagegen zerstört, und diese werden einer ewigen Bestrafung zugeführt:

„Es gibt aber nicht [nur] eine Unterwerfung; denn die Gerechten, die im Glauben und Vertrauen zu ihm kommen, ‚unterwirft‘ er; die Ungläubigen aber und Gottlosen unterjocht er ‚zerstörend‘ als für die ewige Strafe Einzuschätzende“.<sup>193</sup>

Vers 28 wird in einer Handschrift verkürzt zitiert, ganz so wie ihn heutige Ex-

---

Iudaeis, ethnicis, hereticis, insubiectus dicitur, quia pars membrorum eius non sunt subiecta fidei.“: *Epistulae I*, 491, Zeilen 1-6.

<sup>188</sup> Nach Christus selbst zunächst „die Seinen“ und dann, am Ende, „das All“; vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 6.

<sup>189</sup> Zeilen 6-8: „in fine autem mundi, cum omnia membra regnantem viderint Christum, id est corpus suum, etiam ipsa subiciuntur Christo, id est corpori suo, ut omne Christi corpus subiciatur deo et patri“.

<sup>190</sup> Zeilen 21-23: „cum autem rerum finis advenerit, tunc omnia in omnibus erit, ut singuli sanctorum omnes virtutes habeant et sit Christus totus in cunctis.“

<sup>191</sup> Vgl. die stoische Interpretation des Ausdrucks von Anaxagoras in Kapitel I, Abschnitt 1: jetzt sei Gott nur in einem Teil der Substanz der Natur gegenwärtig.

<sup>192</sup> Zeilen 17-21: „dominus atque salvator nunc omnia non est in omnibus, sed pars in singulis – verbi gratia in Salomone sapientia, in David bonitas, in Iob patientia, in Daniele cognitio futurorum, in Petro fides, in Finees et Paulo zelus, in Iohanne virginitas, in ceteris cetera“.

<sup>193</sup> Pseudo-Hieronymus, *Frede* 165/ *Souter* 40 (Fragment 075): „Non est autem una subiectio; nam iustos ad se fide et credulitate venientes ‚subiciet‘, infideles autem et impios ‚destruens‘ subiugabit aeterno supplicio deputandos.“ Übersetzung: K.H.N.



egeten gern lesen<sup>194</sup>, überdies mit einem Punkt statt einem Komma nach dem Nebensatz:

„Wenn ihm aber alles unterworfen sein wird. Dann wird er selbst, der Sohn, unterworfen sein dem, der ihm alles in allem unterworfen hat“.<sup>195</sup>

„Alles in allem“ ist nur noch das Unterworfene, nicht mehr Gott selber. Qualifiziert wird der Sohn interessanterweise als „Volk der Heiligen“, welches sich Christus unterwirft: „doch Christus ist alles in allem/ -n“:

Der Satz ist kompliziert zusammengesetzt, teils dem Original entgegengesetzt: „ ‚Wenn ihm‘ – das heisst dem Vater – ‚alles unterworfen sein wird, dann wird *der Sohn selber*‘ – *das ist das Volk der Heiligen*, welches seinem Glauben gemäss unterworfen sein wird – sich Christus unterwerfen, der dem Vater alles unterworfen wird, damit in allen Heiligen die Fülle des Vaters und des Sohnes herrscht, so wie derselbe Apostel den Kolossern schreibt: *Doch Christus ist alles in allem/ -n*“.<sup>196</sup>

Dieser Autor schreibt schon nach der Zeit des Maximos und könnte daher auf seine Apokatastasis-Theologie Bezug nehmen.

#### 4. Zusammenfassung und Überleitung

Insgesamt kann festgestellt werden, dass 1Kor 15,20-28 bei den Vätern sehr verschieden ausgelegt wird: Während sie teils die göttliche Gemeinschaft der Trinität selbst bezeichnet, wird sie auch auf die Gott ähnlichen Gerechten bezogen, die teils mitherrschen und teils das Reich selber sind. Das „Reich des Sohnes“ wird teilweise als zeitlich verstanden (1000 Jahre), teils als ewig und in das Reich des Vaters übergehend bzw. in ihm weiter bestehend.

Doch lässt sich sagen, dass die Gerechten nach den Kirchenvätern vor Maximos im Eschaton Christus (und damit: Gott) ähnlich werden sollen: Mit und in ihm unterwerfen sie sich dem Vater; mit und in ihm werden sie in die ewige

---

<sup>194</sup> Vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 4.1.

<sup>195</sup> Pseudo-Hieronimus, *Frede* 166: „cum vero subiecta fuerint illi omnia. tunc ipse filius subiectus erit ei qui subdidit omnia [in *m.* 2: „+ ut deus sit omnia“] in omnibus.“

<sup>196</sup> Pseudo-Hieronimus, *Frede* 165f./ *Souter* 40 (Fragment 077): „>Cum subiecta fuerint ei omnia<, id est ‚patri‘ [Anm.: „cf. 1 Cor 15, 24“; gewöhnlich wird hier ‚dem Sohn‘ verstanden], >tunc ipse filius<, id est *populus sanctorum* [Anm.: „cf. AU q 69, 10 (79): filium non solum caput ecclesiae sed et omnes cum eo sanctos intellegamus“ – „unter Sohn‘ wollen wir nicht nur das Haupt der Kirche, sondern auch alle mit ihm Heiligen verstehen“: eine Parallele aus den *diversis quaestionibus* – Kapitel 69, 10, in: PL 40, 11-100, hier Spalte 79 – des heiligen Augustinus], qui subiectus fuerit‘ secundum fidem propriam, ‚subicetur‘ Christo ‚qui patri cuncta subiecit‘ [Anm.: „cf. 1 Cor 15, 27“; gewöhnlich wird auch hier ‚dem Sohn‘ verstanden], ut ‚in omnibus‘ sanctis suis ‚regnet‘ [Anm.: „cf. 1 Cor 15, 25“] patris et filii plenitudo, sicut idem apostolus ad Colosenses ait: >Sed omnia in omnibus Christus< [Anm.: „Col 3, 11; cf. Theodoretus Cyr. 1 Cor (PG 82,361A)“].“ Ergänzungen in [], *Hervorhebungen* und Übersetzung: K.H.N.; von Pseudo-Hieronimus kommentierte Schriftzitate in >...<; biblische Anspielungen, von Frede kommentiert, in ‚...‘.

Gemeinschaft mit Gott (sozusagen in Gottes „Familie“) aufgenommen; mit und in ihm werden sie herrschen. Durch sie herrscht Gott *in* seiner Schöpfung, die (nach „Ambrosiaster“) als Ganze erkennt, dass sie „*aus* ihm ist“, ja Gott wird gemäss einigen Vätern für die Gerechten „alles sein“.

Diese (unvollständige) ‚Identität‘ Gottes mit „*allem*“ (bei prinzipieller Wahrung der Unterschiedenheit) ist im Sinne einer Teilhabe der Schöpfung am unendlichen Gott zu verstehen (Einheit in der Verschiedenheit). Strittig ist freilich die Beziehung der Ungerechten zu diesem „*Alles*“, das Gott für die Gerechten sein wird. Gregor von Nazianz, Hilarius von Poitiers und Pelagius erwarten eine unfreiwillige Unterwerfung der Feinde Gottes, ohne dass deren (rechtzeitige) Bekehrung erwartet werden kann; Ambrosius von Mailand und Hieronymus erwarten statt dessen (nach Eckhard Schendel) ihre Vernichtung.

Entsprechend unterschiedlich denken die Kirchenväter auch über die *Theosis* (Vergöttlichung). Während sie für Tertullian nur den Gerechten widerfahren wird, erfahren diese bei Irenaios von Lyon insofern Genugtuung, als dass nur sie nach der ersten Auferstehung 1000 Jahre lang mit Christus herrschen dürfen. Dabei gibt es eine Rangordnung und Platzverteilung „je nach Würdigkeit“. Später dann (in der zweiten Auferstehung) wird eine endgültige Schau Gottes erwartet, durch die der Mensch an Gott Anteil erhält.

Während für Plotin eine Identität mit Gott für ein Geschöpf nur unter Absehung von aller Vielheit denkbar ist – dies spiegelt sich dann auch in der eschatologischen Trinitätsvorstellung des Euagrios Pontikos, in der nur noch die Gottesnamen selbst als Unterscheidung in Gott bleiben werden –, kann für Gregor von Nyssa Gott im Eschaton für uns all das sein, was wir brauchen, denn er wird alle Dinge vergöttlichen, indem er sie in etwas Göttlicheres umwandelt. Gottes Unendlichkeit bringt es mit sich, dass für ihn die Verähnlichung mit Gott nicht wie bei Philon von Alexandria, Irenaios, Klemens von Alexandria und Origenes auf die Befreiung des vernünftigen Seelenteils reduziert wird.

### Kapitel III: ‚Gott alles in allem‘<sup>1</sup>: Theosis bei Maximos

Maximos verwendet das Wort ‚Theosis‘ zwar häufig, jedoch immer mit der gebotenen Ehrfurcht, sieht er doch den Glauben daran als ein letztlich unerklärliches, die Vernunft des Menschen die Weitem übersteigendes Mysterium an. Für ihn besteht sie in der durch die Inkarnation des Sohnes Gottes, sein Kreuz und seine Auferstehung ermöglichte Teilhabe aller Dinge an Gottes Dasein, Immer-Sein und Immer-Gutsein, vermittelt durch den freien bzw. durch Christus befreiten Menschen.

Bevor dies näher belegt werden kann (Abschnitte 2-5), soll zunächst auf Leben und Werk dieses Kirchenvaters genauer eingegangen werden (Abschnitt 1).

#### 1. Leben und Werk Maximos’ des Bekenners (580-662)

Maximos’ Lebensbeschreibung ist doppelt überliefert; zunächst in der griechisch verfassten *Vita Sancti Maximi*, die (nach Wolfgang Lackner)<sup>2</sup> Mitte des 10. Jahrhunderts durch Michael Exabulites kompiliert wurde; sie liegt in mehreren Rezensionen vor.<sup>3</sup> Nach dieser Lebensbeschreibung stammt der Bekenner aus einer vornehmen Familie aus Konstantinopel und war Chefsekretär des Schreibbüros von Kaiser Herakleios (610-641), bevor er dem Philippikuskloster in Chrysopolis (Skutari/ Üsküdar) am asiatischen Bosporusufer beitrat.<sup>4</sup>

Andererseits wurde seine Herkunft in einer syrisch verfassten Lebensbeschreibung,<sup>5</sup> die wohl schon früher, nämlich Ende des 7. Jahrhunderts, von einem Maroniten, dem syrischen Historiker George von Resh`aina geschrieben wurde, aus monotheletischer Sicht in polemischer Art so beschrieben, dass er als „Moschion im Dorf Hisfin im Golangebiet von einer persischen Sklavin als Kind aus einer ausserehelichen Beziehung zu einem Samaritaner geboren worden“ sei.<sup>6</sup>

Als Geburtsjahr wird das Jahr 580 oder 581 rekonstruiert; als Todesdatum wird der 13. August 662 angegeben.<sup>7</sup> Sicher ist offenbar, „daß Maximus gegen

---

<sup>1</sup> Zur Verwendung von 1Kor 15,28d durch Maximos siehe unten, Abschnitt 4.1.

<sup>2</sup> Lackner, *Maximosvita*.

<sup>3</sup> Kattan, *Verleiblichung*, 281, Anm. 1, nennt neben PG 90, Sp. 68-109 auch die von Robert Devreesse 1928 herausgegebene Rezension, in: *La vie de s. Maxime le Confesseur et ses recensions*, AnBoll 46 (1928), 18-23.

<sup>4</sup> Kattan, *Verleiblichung*, xxiv, Anm. 13.

<sup>5</sup> *Vita Syriaca*, in: Brock, *Syriac Life* (1973).

<sup>6</sup> Kattan, *Verleiblichung*, xxv, Anm. 13.

<sup>7</sup> Ebd., xxiii; xxx.

618 bereits Mönch war und einen Schüler namens Anastasius hatte, der zuvor Sekretär der Großmutter des Kaisers Konstans II (641-668) gewesen war“.<sup>8</sup>

Vor den Persern floh er 626; um das Jahr 634 befand er sich offenbar im nordafrikanischen Kloster Eucratas, wo er mit dessen Abt Sophronios in Kontakt kam. Diese Bekanntschaft war für sein weiteres Wirken ausschlaggebend; handelte es sich doch bei diesem Abt um den späteren Patriarchen Sophronios von Jerusalem (560-638). Dieser hat deutlich Stellung bezogen gegen den später, auf dem Sechsten Ökumenischen Konzil (bzw. dem dritten Konzil von Konstantinopel 680), verurteilten Papst Honorius I. (Amtszeit 625-638) und seine nachgiebige Haltung gegenüber den Monotheleten.

Die Monotheleten lehrten (wie der Name sagt), Christus besitze (zwar zwei Naturen, aber nur) einen Willen; Maximus zeigt dagegen immer wieder in seinen Werken auf, dass jeder Natur auch ein entsprechender Wille zugeordnet werden müsse (Dyothetismus); so habe sich vor allem am Ölberg im Gebet Christi (Mk 14,36 par.) der Unterschied zwischen seinem menschlichen und seinem göttlichen Willen, aber auch die Gemeinschaft beider, ja ihre Identität im Inhalt des Wollens,<sup>9</sup> geoffenbart.<sup>10</sup> Im Rahmen seiner Gegnerschaft zum Miaphysitismus bezieht sich Maximus auch auf Diadochos von Photice, einen anti-miaphysitischen Mönch des 5. Jahrhunderts.

Maximos' Christologie der zwei Naturen mit all ihren anthropologischen und theologischen Entsprechungen und Konsequenzen nimmt in der theologischen Entwicklung sowohl der westlichen wie auch der morgenländischen Kirche eine Schlüsselposition im Sinne kirchlicher Orthodoxie ein, insofern er massgeblich die Texte des Sechsten Ökumenischen Konzils prägte,<sup>11</sup> auf welchem Miaphysiten und Monotheleten verurteilt wurden.

Kaiser Herakleios vertrat zur damaligen Zeit wie sein Patriarch, Sergios I. von Konstantinopel, einen Monenergismus: Es gebe wohl zwei Naturen, aber nur eine Wirksamkeit (Energie) in Christus. So hoffte er, sich wegen der dem Reich von aussen drohenden Gefahren (Perser, Awaren, Araber) den alexandrinischen Miaphysiten annähern zu können.

„Der Kaiser erinnerte [...], wie Sergios im Jahre 634 an den römischen Patriarchen Honorius I. (625-638) schreibt (CPG 7606; Mansi XI, 529 D 1-3), an ‚das Dogma von der einen Energie (mia energeia) Christi, unseres wahren Gottes‘. Er hob also hervor, daß man am Bekenntnis des Konzils von Chalkedon (451) zu den zwei Naturen Christi, zu der göttlichen und zu der menschlichen Natur, festhalten und doch die Einheit, die den Monophysi-

---

<sup>8</sup> Ebd., xxv.

<sup>9</sup> „l'extrême consentement“ (Renczes, *Agir*, 338: die äusserste Übereinstimmung) zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen Jesu entspricht der Identität Gottes mit den Heiligen im Hinblick auf das Ziel ihres gemeinsamen Wollens, nämlich das Heil der Geretteten (Renczes, *Agir*, 348).

<sup>10</sup> Vgl. CPG 7697, *Opuscula theologica et polemica*, Auswahl, in: *L'agonie du Christ*.

<sup>11</sup> Die Texte gehen zum Teil wörtlich auf Maximos' *Disputatio cum Phyrro* (CPG 7698) zurück; vgl. Caspar, *Lateransynode*, 120.

ten am Herzen lag, als eine Einheit im Wirken (energein) vertreten könne. Für die Monophysiten schloß sich eine solche Aussage an die Lehre Kyrills von Alexandrien (412-444 daselbst Patriarch) und damit an die für sie entscheidende Lehrtradition an. Denn nach Kyrill sind drei Gruppen von Prädikaten zu unterscheiden, welche die Bibel auf Christus anwendet. Neben den göttlichen und den menschlichen gebe es solche einer ‚mittleren Ordnung‘, die besonders bei den Wundern Christi in Erscheinung treten und ein Zugleich von Göttlichem und Irdischem und damit die Einheit des Wirkenden betonen“.<sup>12</sup>

Sophronios von Jerusalem protestierte 633 beim Patriarchen Sergios gegen Bemühungen des ebenfalls damals monenergistischen Patriarchen Cyrus von Alexandria, in Ägypten eine Union mit den Miaphysiten zu erreichen.<sup>13</sup> Offenbar machte er auch Maximos auf die Nähe der monenergischen zur miaphysitischen Auffassung aufmerksam.<sup>14</sup> In Rom war Maximos, wie Rudolf Riedinger<sup>15</sup> beschrieben hat, massgeblich an den Beschlüssen der Lateransynode (auch Laterankonzil genannt) von 649 beteiligt, die unter der Leitung von Papst Martin I. (Amtszeit 649-653) stattfand, einem Gegner des Monotheletismus.

„Dieses Konzil verurteilte unter anderem den von Kaiser Konstans II 648 verabschiedeten Typus, in welchem jede Rede von der Zahl der Energien bzw. Willen in Christus untersagt worden war. Indem sich Maximus dem Monotheletismus auf diese Art widersetzte, machte er sich zum dezidierten Feind der kaiserlichen Politik“.<sup>16</sup>

Papst Martin wurde 653 in Rom festgenommen. Etwa um diese Zeit muss auch Maximos nach Konstantinopel gekommen sein.<sup>17</sup> Zwischen 655 und 656 fand dann der Prozess gegen ihn statt,<sup>18</sup> in dem es den Richtern, nach der *Relatio motionis* (CPG 7736), „weniger um dogmatische Inhalte als um den Machtanspruch des Konstans II“ ging.<sup>19</sup> Anschliessend wurde er nach Bizya in Thrakien (heute Vize an der türkisch-bulgarischen Grenze) verbannt, sein Schüler Anastasios nach Perberis, ebenfalls in Thrakien. 656 wurde er in ein Kloster in der Nähe von Byzanz verlegt und anschliessend ebenfalls nach Perberis. Nach 658 kam er wieder nach Konstantinopel, wo nach der Überlieferung ihm „und Anastasius Apokrisarius, einem anderen Freund des Bekenner und Anhänger der dyotheletischen Lehre, der vom Schüler Anastasius zu unterscheiden ist, ... die Zunge und die rechte Hand abgeschnitten“ wurden.<sup>20</sup>

Er wurde zu einem dritten Exil nach Lazien an der Südküste des Schwarzen Meeres (im heutigen Georgien) verurteilt, wo er in einer Burg namens Sche-

---

<sup>12</sup> BBKL, s.v. *Sergios I.* (Karl-Heinz Uthemann).

<sup>13</sup> Kattan, *Verleiblichung*, xxvii, *Anm.* 19.

<sup>14</sup> Sherwood, *Date-List*, 6: „All seem agreed that Sophronius was largely responsible for awakening Maximus to a sense of danger in the new heresy.“

<sup>15</sup> Riedinger, *Lateransynode* (1982); vor ihm (1932) schon E. Caspar, *Lateransynode*.

<sup>16</sup> Kattan, *Verleiblichung*, xxix.

<sup>17</sup> Ebd., xxix, *Anm.* 28.

<sup>18</sup> Ebd., xxiv, *Anm.* 11.

<sup>19</sup> Ebd., xxix.

<sup>20</sup> Ebd., xxx, *Anm.* 25.

maris am 13. August 662 verstarb; „sein Schüler hatte das gleiche Schicksal im Monat zuvor erlitten“ (so Kattan).<sup>21</sup>

Das literarische Werk Maximós´ kann<sup>22</sup> in die folgenden fünf Kategorien eingeteilt werden:

A. *Erotapokriseis* (Fragen und ihre Beantwortung, vor allem das Verständnis von Kirchenvätertexten betreffend):<sup>23</sup>

- *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688), eine Erklärung schwieriger Bibelstellen im monastischen Kontext in didaktischer (spiritueller) Absicht;<sup>24</sup>
- *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), eine Erklärung schwieriger Stellen aus dem Werk Gregors von Nazianz („des Theologen“);<sup>25</sup>
- *Ambigua ad Thomam* (CPG 7705 - 1), 5 Erotapokriseis zu Texten von Gregor von Nazianz und Pseudo-Dionysios Areopagites;
- *Quaestiones ad Theopemptum* (CPG 7696), eine allegorische Auslegung dreier Bibelstellen.<sup>26</sup>

B. *Kommentare* (zur Heiligen Schrift oder anderen Texten):

- *Expositio orationis dominicae* (CPG 7691), ein Vaterunser-Kommentar;
- *Expositio in psalmum LIX* (CPG 7690), eine Auslegung von Psalm 59 (*LXX*);
- *Mystagogia* (CPG 7704), eine Beschreibung und Deutung der Göttlichen Liturgie der Kirche.<sup>27</sup>

C. *Capita-Sammlungen* (kurze, prägnante Meditationstexte):

- *Capita de charitate* (CPG 7693), 400 Abschnitte über die Liebe;
- *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694), 200 Abschnitte zur Heilsökonomie;
- *Capita XV* (CPG 7695; gleichzeitig Teil von CPG 7715<sup>28</sup>), weitere 15 Abschnitte.

D. *Dialoge*:

- *Liber aceticus* (CPG 7692), ein Gespräch im Stil der Erotapokriseis zwischen einem Lehrer und seinem Schüler;
- *Disputatio cum Pyrrho* (CPG 7698), ein Gespräch über den Dyotheletismus.

E. *Briefe und Opuscula* (viele Opuscula sind Briefe):<sup>29</sup>

---

<sup>21</sup> Ebd., xxx.

<sup>22</sup> So auch ebd., xxxv-xlix; lediglich die Briefe und Opuscula – wir bezeichnen sie als Kategorie E – behandelt er in *Anm.* 66, Seiten xxxivf. – Vgl. dazu (unten) das *Verzeichnis der zitierten Literatur* A5, 17; eine vollständige Werkliste findet sich auch in: TRE, s.v. *Maximus Confessor, 1. Leben* (Constant de Vocht), 299f.

<sup>23</sup> Zu dieser Tradition der Bibelauslegung im altkirchlichen Mönchtum vgl. Blowers, *Exegesis*, 28-73 (Chapter 1: „The *Quaestiones ad Thalassium*: Genre and Context in the Byzantine Monastic Pedagogical Tradition“).

<sup>24</sup> Kattan, *Verleiblichung*, xxxviii.

<sup>25</sup> Ebd., xxxix.

<sup>26</sup> Kattan, *Verleiblichung*, xli.

<sup>27</sup> Ebd., xliv.

<sup>28</sup> Eine Kompilation echter und unechter Maximós-Texte, genannt *Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute et vitio* (PG 90, 1177-1389).

<sup>29</sup> Ebd., xxxv, *Anm.* 66.

- *Opuscula theologica et polemica* (CPG 7697), 27 Kapitel, zumeist den Monotheismus und Monenergismus betreffend;<sup>30</sup>
- *Epistulae xlv* (CPG 7699), 45 Briefe an verschiedene Adressaten;
- *Epistula secunda ad Thomam* (CPG 7700) und weitere *Briefe* (CPG 7701-7703).

Umstritten in ihrer Echtheit sind:

- *Quaestiones et dubia* (CPG 7689)<sup>31</sup>,
- die *Capita X* (wie die *Capita XV* Teil von CPG 7715)<sup>32</sup>,
- die *Loci communes* (CPG 7718)<sup>33</sup>, der
- *Computus ecclesiasticus* (CPG 7706) sowie
- einige weitere *Fragmente* (CPG 7707-7711).
- Michel-Jean van Esbroeck hat ein georgisches *Marienleben* herausgegeben (ohne CPG-Nummer)<sup>34</sup>.

## 2. Theosis: Das sein, was Gott ist – aber ohne Wesensgleichheit

Wie nun fasst Maximus die Theosis? Im 41. Kapitel der *Ambigua ad Iohannem*<sup>35</sup> formuliert er deutlich den folgenden eschatologischen Zustand der Welt als das Ziel der Schöpfung:

„Das All – gänzlich erfüllt vom ganzen Gott und alles geworden, was auch immer Gott ist, ausser der Identität in Bezug auf das Wesen“.<sup>36</sup>

Der Schlüssel zum Verständnis dieser Passage ist m.E. die Kombination von apophatischer und kataphatischer Theologie. Bevor hierauf näher inhaltlich eingegangen werden kann (Abschnitt 2.1), soll zunächst noch eine Vorbemer-

<sup>30</sup> Maxime le Confesseur, *Opusculs théologiques et polémiques*, 16f.

<sup>31</sup> Kattan, *Verleiblichung*, xxxiiif.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., xxxiii, 54; nach Constant de Vocht, *Un nouvel opuscul de Maxime le Confesseur, source des chapitres non encore identifiés des cinq centuries théologiques* (CPG 7715), Byz. 57 (1987), 415-420, und nach Kattan (*Verleiblichung*, xxxiii.xlvii) sind diese möglicherweise auch von Maximus. Übersetzungen in: *Philokalie* 2004, 215-217; *Philokalie* 1985, 129f.

<sup>33</sup> Kattan, *Verleiblichung*, xxxii: sie „(gelten) als unecht“.

<sup>34</sup> Maxime le Confesseur, *Vie de la Vierge* (ohne CPG-Nummer), mit französischer Übersetzung.

<sup>35</sup> CPG 7705. Russell zitiert den Schluss dieser bedeutenden Stelle (PG 91, 1308B) in: *Deification*, 282. Thunberg diskutiert ihren gesamten Kontext ausführlich (in: *Microcosm*, 396-451); vgl. unten, Abschnitt 3.

<sup>36</sup> "ὅλος ὅλω περιχωρήσας ὀλικῶς τῷ θεῷ, καὶ γενόμενος πᾶν εἴ τί πέρ ἐστιν ὁ Θεός, χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος": Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 41 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXXVII), Abschnitt vor 223a (PG 91, 1308B 8-10). Die Interpunktion wird hier und in weiteren Texten aus den *Ambigua* nach dem Codex Gudianus Graecus 39 wiedergegeben; die dortigen Interpunktionszeichen sind: Komma (wiedergegeben mit ","), Punkt (".") und doppelter Punkt (als Schlusspunkt: ")."). Louth (*Maximus*, 158) übersetzt das erste Wort (ὅλος) mit „the whole“ und ergänzt „[creation]“.

kung zu einer Frage der Übersetzung erfolgen. Tatsächlich kann ταὐτότης nach Lampe selten auch zum Beispiel „Einheit“ („unity“) oder „Harmonie“ („harmony“) bedeuten.<sup>37</sup> Doch da es hier explizit um das geht, „was Gott ist“, legt sich an dieser Stelle<sup>38</sup> keine andere Übersetzung dieses Wortes als die mit „Identität“ nahe.

## 2.1 Kataphatische und apophatische Theologie

Ähnlich wie bei Plotin<sup>39</sup> handelt es sich hier nicht um eine „metaphysische“ Wesensidentität, sondern um das, was oben<sup>40</sup> als ‚Identität im Sinn der *Identitätstheorie des Urteils*‘ bezeichnet wurde. Denn was zunächst wie ein Widerspruch klingt („das werden, was Gott ist“, ausser der ‚Identität nach dem Wesen‘), klärt sich auf durch die Unterscheidung zwischen dem unerkennbaren, unbenennbaren und unerreichbaren Wesen Gottes (apophatische Theologie) und den benennbaren Eigenschaften Gottes (kataphatische Theologie). Nach der apophatischen Theologie Maximos´ steht Gott über jeder οὐσία<sup>41</sup>. Er übersteigt damit alle Kategorien, die in menschlicher Sprache zu fassen sind. Und so sehr die Theologie eine Idiomenkommunikation in Begriffen verständlich machen kann, so führen eben diese Begriffe aufgrund ihres implizierten,

<sup>37</sup> Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. ταὐτότης, 1377 (manchmal auch ohne ’ – spiritus lenis – über dem υ geschrieben).

<sup>38</sup> Lampe (ebd., 1378) gibt nur zwei Stellen bei Maximos an, eine („Max. ambig. M.91. 1044A“) unter „B. consistency, fixity, immutability“ und eine („Max. ambig. M.91. 1189A“) unter „C. unity, harmony“. An diesen beiden Stellen kann aber ταὐτότης ebenfalls wörtlich mit ‚Identität‘ übersetzt werden. Denn hier geht es einmal um die „Einheit ohne Vermischung in unabänderlicher *Identität* [sc. der geschaffenen Dinge] im All“, um welche die göttliche Vorsehung besorgt ist: Maximos, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 10 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel VI), Abschnitt vor 173b (PG 91, 1189 A2f.): „ἁσύγχυτος ἔνωσις κατὰ τὴν ἀπαράλλακτον ἐν ὅλοις ταυτότητα“; französische Übersetzung (*Ambigua*, Paris 1995, 212): „l’unité sans confusion en une *identité* immuable en tous“. Die andere Stelle bezieht sich auf eine andere Form der „Selbigkeit“: eine „Konstanz der Willensrichtung auf das, was von Natur aus gut ist“. Diese Konstanz schenke Christus denen, die gesündigt haben, durch Anteilgabe an der göttlichen Energie zusammen mit der Stabilität der Seele und der Unzerstörbarkeit des Leibes: Maximos, *Ambigua ad Thomam* (CPG 7705-1) 4, Abschnitt vor und nach 108b (PG 91, 1044 A12f.): „θείας δυνάμεως (Ende von 108b) μεταδέδωκεν ... ψυχῆς ἀτρεψίαν καὶ σώματος ἀφθαρσίαν ἐργαζομένης ἐν τῇ περὶ τὸ φύσει καλὸν τῆς γνώμης ταυτότητι“; französische Übersetzung (*Ambigua*, Paris 1995, 212): „il leur [i. e. ceux que le péché tenait sous lui] communique la puissance divine (Ende von 108b) ... en restaurant une constance d’âme, une incorruptibilité du corps et en *identifiant* notre jugement au bien par nature“. – *Hervorhebungen*: K.H.N.

<sup>39</sup> Vgl. oben, Kapitel II, Abschnitt 2.2.

<sup>40</sup> Kapitel I, Abschnitt 4.2.

<sup>41</sup> Genaueres dazu weiter unten in diesem Abschnitt.



nämlich: göttlichen (!) Inhalts „umso mehr“<sup>42</sup> über sie selbst hinaus ins Übersprachliche.

Die apophatische Theologie hat eine lange Tradition, die über Pseudo-Dionysios Areopagites (er verwendet zuerst die Termini ἀποφάσεις und καταφάσεις<sup>43</sup>) und die Kappadozier<sup>44</sup> zurückzuführen ist auf Philon von Alexandrias Synthese biblischer und platonischer Gedanken über die Unerkennbarkeit des Seins selber; Letzteres identifizierte Philo (in Anlehnung an die Übersetzung des Gottesnamens aus Ex 3,14) mit Gott<sup>45</sup>; für den Neuplatoniker Plotin ist das höchste „Eine“ so sehr jenseits aller Qualifikationen, dass es sogar des Seiend-Seins selbst entbehrt<sup>46</sup>.

Maximos hält die dionysische apophatische Theologie in Ehren, indem er sicherstellt, dass Gott sowohl über das Sein als auch über das Nichtsein unendlich erhaben sei.<sup>47</sup> ‚Identität‘ (ταυτότης) wird demnach für ein Geschöpf in Bezug auf Gottes Wesen kategorisch abgelehnt (sie ist in *dieser* Beziehung der Person des *Logos* und dem Heiligen Geist vorbehalten), nicht aber in Bezug auf „das, was Gott (abgesehen von seinem Wesen sonst noch alles) ist“ – seinen übrigen Eigenschaften bzw. Energien (z.B. Sein, Gutsein, Immer-Gutsein<sup>48</sup> etc.). Diese sind beschreibbar und so der ‚kataphatischen‘ Theologie zugeordnet. Denn die Wesenseigenschaften Gottes sind eben nicht sein Wesen selbst, wie Maximos im 100. Abschnitt seiner *Capita de Caritate* darlegt: Der Geist des Menschen kann nur die „*logoi* um Gottes Wesen herum“ erfassen, nicht aber die *logoi*, die sich auf Gott selbst beziehen:

„Ist er [der Geist des Menschen] in Gott angelangt, dann erforscht er zunächst die *logoi* um sein Wesen herum, zwar entbrannt von Sehnsucht, doch empfängt er aus denen in Bezug auf ihn selbst keinen Trost: unmöglich nämlich ist dies und gleichermassen unzulässig für

---

<sup>42</sup> Vgl. die Denkfigur der *Analogia Entis* bei Przywara: „... quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.“ – „... dass zwischen ihnen keine *noch größere* Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ (*Hervorhebung*: K.H.N.) Diese Denkfigur entnimmt Przywara dem 4. Laterankonzil (zitiert oben, Kapitel I, Abschnitt 4.2).

<sup>43</sup> Wörtlich: „weg von der Sprache“ und „hin zur Sprache“; vgl. den Abschnitt über das biblische Denken sowie das des mittleren und des Neu-Platonismus (und weitere Entwicklungen in Bezug auf affirmative und negative Gottesrede) in: Van Geest, *Incomprehensibility*, 24-41, hier 35, *Anm.* 49 mit Verweis auf die *Mystische Theologie* Dionysios’ (Περὶ μυστικῆς θεολογίας), Kapitel 2.

<sup>44</sup> Vgl. Van Geest (ebd.), 32.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 27f.

<sup>46</sup> Vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 5.3.

<sup>47</sup> Gegen Ende des Prologs seiner *Mystagogia* schreibt Maximos: „Wem überhaupt nichts, weder Sein noch Nichtsein, naturhaft dem Ursprung nach gleichgeordnet ist, dem ist offenbar kein Seiendes oder Aussagbares, aber auch kein Nichtseiendes und Nichtaussagbares verwandt“ (übersetzt von Balthasar, *Liturgie*,<sup>2</sup> 1961, 369).

<sup>48</sup> Genauer zur Frage, wie die Schöpfung nach Maximos an diesen göttlichen Energien (Maximos bezeichnet sie auch als *logoi* [vgl. unten, Abschnitt 3.2.2] und als Eigenschaften Gottes [Abschnitt 3.2.3]) Anteil erhalten kann, wird unten (Abschnitt 3.2) diskutiert. Vgl. dazu auch den folgenden Abschnitt 2.2.

jede geschaffene Natur. Aus denen um ihn herum aber empfängt er Trost: nämlich aus denen in Bezug auf seine Ewigkeit, Unendlichkeit und auch Unbegrenztheit, Güte und auch Weisheit und Kraft zu erschaffen, vorauszuwissen und zu richten. Und das allein ist gänzlich fassbar an ihm: die Unendlichkeit; doch ist selbst das Nichts-Erkennen ein übervernünftiges Erkennen, wie es wohl die Theologen Gregor und Dionysios gesagt haben.“<sup>49</sup>

Man kann also nach Maximus nicht wissen oder formulieren, was Gott selbst „wesentlich ist“: Er hat keine Eigenschaften, die ihn selber irgendwie begrenzen würden, denn nach der apophatischen Theologie ist er „nach seinem Wesen über-unaussprechlich und über-unerkennbar“, ja sogar „über alle Unendlichkeit unendlich erhaben“<sup>50</sup>. Dagegen kann affirmativ einiges über Gott ausgesagt werden, was aber nicht sein ureigenes Wesen berührt; dies alles, was Gott sonst eben (auch noch) „ist“, will und kann er also auch dem All aus Gnade zukommen lassen.

## 2.2 ‚Identität gemäss der Energie‘ (Wirkung)

An einer anderen Stelle (*Quaestiones ad Thalassium* 49<sup>51</sup>) qualifiziert Maximus diese Identität, die keine Wesensgleichheit beinhaltet, auch noch einmal näher. Er nennt sie „Identität gemäss der Energie“<sup>52</sup>. Dies hat nun mit der von Maximus verfochtenen Theorie zu tun, dass jeder Natur in Christus auch die entsprechende Wirksamkeit (Energie) zugeordnet ist. Auch der Vater besitzt die seinem Wesen entsprechende Energie. An ihr und nicht an seinem Wesen selbst kann die Schöpfung Anteil erhalten.

---

<sup>49</sup> Maximus, *Caput de caritate* I, 100 (CPG 7693): *Capitoli sulla carità*, S. 88: "Ἐν δὲ Θεῷ γενόμενος, τοὺς περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πρώτον λόγους ζητεῖ μὲν ὑπὸ τοῦ πόθου φλεγόμενος, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν δὲ παραμυθίαν εὐρίσκει· ἀμύχανον γὰρ τοῦτο καὶ ἀνένδεκτον πάσῃ γενετῇ φύσει ἐξ Ἰσου. Ἐκ δὲ τῶν περὶ αὐτὸν παραμυθεῖται, λέγω δὴ τῶν περὶ ἀϊδιότητος, ἀπειρίας τε καὶ ἀοριστίας, ἀγαθότητός τε καὶ σοφίας καὶ δυνάμεως δημιουργικῆς τε καὶ προνοητικῆς καὶ κριτικῆς τῶν ὄντων. Καὶ τοῦτο πάντῃ καταληπτὸν αὐτοῦ μόνον, ἡ ἀπειρία· καὶ αὐτὸ τὸ μηδὲν γινώσκειν, ὑπὲρ νοῦν γινώσκειν, ὥς που οἱ θεολόγοι ἄνδρες εἰρήκασιν Γρηγόριός τε καὶ Διονύσιος." Übersetzung: K.H.N. auf der Grundlage der Übersetzungen von Balthasar (*Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 428) und Hermann: (*Weisheit*, 49). Vgl. Kattan, *Verleiblichung*, 72f.

<sup>50</sup> "κατ' οὐσίαν ὑπεράρρητος καὶ ὑπεράγνωστος"; "πάσης ἀπειρίας ἀπειράκις ἐξηρημένη": Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 10 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel VI.31), Abschnitt vor 164a (PG 91, 1168 A9-11); vgl. J.-Cl. Larchet, Introduction zu: Saint Maxime le Confesseur, *Ambigua*, 18f.; ebd., 197 (frz. Übersetzung); Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 162: „Es gibt ... keinerlei ‚einfaches Sein‘ (εἶναι ἀπλῶς) in der Welt, sondern nur je schon qualifiziertes und damit beschränktes Sein (πῶς εἶναι). Darum ... [steht] Gott [nach Maximus] oberhalb des Seins selbst.“

<sup>51</sup> Dazu mehr weiter unten in diesem Abschnitt.

<sup>52</sup> "κατ' ἐνέργειαν ... ταυτότης". Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) LIX (CChr.SG 22, 53, Zeilen 137f.).

Wie Maximus sich diese Energie denkt, stellt er zum Beispiel im Kapitel 42 der *Ambigua ad Iohannem* dar, einem Kommentar zur zweiten Predigt über die Taufe aus der *Oratio 40* Gregors von Nazianz (gehalten einen Tag nach dem Fest Epiphanie im Jahr 381). Gregor beschreibt dort, dass der Christ sozusagen dreimal geboren wird: zunächst körperlich, dann bei der Taufe und schliesslich in der Auferstehung. Dieser dreifachen Geburt des Christen<sup>53</sup> stellt Maximus diejenigen wesentlichen Energien Gottes (bzw. der göttlichen Natur Christi) zur Seite, an denen die Schöpfung Anteil erhalten kann:

- Der körperlichen Geburt entspricht Gott als „Ursprung“ (der Energie) „des *Seins*“<sup>54</sup>,
- der Taufe Gott als „Ursprung des *Gutseins*“<sup>55</sup> und
- der Auferstehung schliesslich Gott als „Ursprung des *Immerseins*“<sup>56</sup>.

So handelt es sich also bei der im Zusammenhang mit der Theosis angesprochenen Identität nicht um Identität mit Gott schlechthin (dies würde die Schöpfung, entgegen Gottes Intentionen, aufheben, ‚annihilieren‘), sondern um Teilhabe an den göttlichen Energien. Diese Energien sind aber, abgesehen von dem über-aussprechlichen Wesen Gottes, selber auch ‚Gott‘. Es handelt sich daher um eine Identität mit Gott, „so weit das einem Geschöpf möglich ist“<sup>57</sup>.

Nach *Quaestiones ad Thalassium* 49 kommt es schlussendlich tatsächlich zu einer Identität (gemäss der Energie) der Vergöttlichten mit den übernatürlichen göttlichen Gütern, nämlich den Energien Gottes; dies aber nennt Maximus Vergöttlichung<sup>58</sup>:

„Die Rettung ... der Seelen ... ist das Ziel des Glaubens (1Petr 1,9). Ziel des Glaubens aber ist ... die Teilhabe an den übernatürlichen göttlichen Gütern. Teilhabe an den übernatürlichen Gütern aber ist die Verähnlichung der Teilhabenden mit dem, woran sie teilhaben; und die Verähnlichung der Teilhabenden mit dem Teilgenommenen ist die durch Ähnlichkeit mit dem Teilgenommenen selbst gewährte *Identität* der Teilnehmenden *gemäss der Energie*. Und die Identität gemäss der Energie, derer die Teilnehmenden gewürdigt werden

<sup>53</sup> Benannt im Titel des Kapitels 42 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kap. XXXVIII), aus dem diese Passage stammt: Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Abschnitt vor 226a (PG 91, 1316A8).

<sup>54</sup> Kommentiert durch Maximus in PG 91, 1325 B9-12; *Hervorhebungen*: K.H.N.

<sup>55</sup> 1325 B14f.

<sup>56</sup> 1325 B15f.

<sup>57</sup> Vgl. oben, Kapitel II, Abschnitt 2.2. Maximus gebraucht häufig diesen Ausdruck, um sich von einem falsch verstandenen ‚Panthismus‘ abzugrenzen (vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 4.3).

<sup>58</sup> Im Fall von Paulus, der in den 3. Himmel und ins Paradies entrückt wurde (2Kor 12,2-4) und so schon vor dem Tod eine Art Theosis erlebte, kann Maximus auch von einer ‚assumptio‘, "ἀνάληψις", sprechen (PG 91, 1237D; lateinischer Text in: CChr.SG 18, 133).

durch eine Ähnlichkeit mit dem, woran sie teilhaben, ist die Vergöttlichung derer, die dieser Vergöttlichung gewürdigt werden.“<sup>59</sup>

Interessant ist hier, dass nach Maximus die Vergöttlichung nur den ihrer Würdigen zukommt; wer dies ist, hat Maximus allerdings, so weit ich sehe, niemals definiert!<sup>60</sup>

### 2.3 Die rechte ‚Zeit‘ der Vergöttlichung: Definition des Bösen

Die von Maximus als „Identität der Wirkung gemäss“ (ταυτότης κατ' ἐνέργειαν) bezeichnete Teilhabe des Geschaffenen an den göttlichen Energien ist auch von Torstein Tollefsen beschrieben worden. Für ihn ist Gott „identisch mit der Schöpfung in Bezug auf Energie“ („identical according to energy“, denn nach Maximus sei Gott „nichts von allem“, „alles“ und „allem gegenüber transzendent“<sup>61</sup>). Allerdings sind Gottes Energien, so Tollefsen, nach Maximus auch nicht „dasselbe“ wie die Dinge der Schöpfung. Dabei erwähnt Tollefsen nur die Energie des (Da-) Seins, wenn er schreibt:

„Wenn wir jedoch von Identität reden (vgl. oben: „Er ist alles“), dürfen wir nicht meinen, die göttliche Energie sei buchstäblich *dasselbe* wie die Welt geschaffener Substanzen. Der

---

<sup>59</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) LIX (CChr.SG 22, 53, Zeilen 122f.133-141): "Σωτηρία ... τῶν ψυχῶν ... ἐστὶ τὸ τέλος τῆς πίστεως (1Petr 1,9). τέλος δὲ πίστεως ἐστὶν ... ἡ τῶν ὑπὲρ φύσιν θείων ... μέθεξις. μέθεξις δὲ τῶν ὑπὲρ φύσιν θείων ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις. ἡ δὲ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν πρὸς αὐτὸ τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων δι' ὁμοιότητος ἐνδεχομένη ταυτότης. ἡ δὲ τῶν μετεχόντων ἐνδεχομένη κατ' ἐνέργειαν δι' ὁμοιότητος πρὸς τὸ μετεχόμενον ταυτότης ἐστὶν ἡ θέωσις τῶν ἀξιουμένων θεώσεως." (*Hervorhebung*: K.H.N.) Die Reihe gleichsetzender „ist“-Aussagen über das Ziel des Glaubens, welches nach 1Petr 1,9 das Heil der Seelen ist, verläuft vorher noch über: ἀποκάλυψις τοῦ πιστευθέντος/ ‚Glaubensoffenbarung‘, περιχώρησις (zu diesem Begriff bei Maximus vgl. oben, *Einleitung*, Abschnitt 3.1.1) τοῦ πεπιστευμένου/ ‚Einwohnung des Geglaubten‘, ἐπάνοδος πρὸς τὴν ἀρχὴν/ ‚Aufstieg bis an den Anfang‘, πλήρωσις τῆς ἐφέσεως/ ‚Erfüllung des Strebens‘, ἀεικίνητος στάσις/ ‚immerbewegte Ruhe‘ und ἀπόλαυσις τοῦ ἐφετοῦ/ ‚Genuss des Begehrten‘; dieser Genuss ist dann die erwähnte Teilhabe (μέθεξις; Zeile 134) an den göttlichen Gütern. Übersetzung der griechischen Begriffe (aus CChr.SG 22, 53, Zeilen 123-133): K.H.N.

<sup>60</sup> Zu dieser Frage siehe grundsätzlich unten, Abschnitt 3, und im Speziellen Teil C dieser Arbeit.

<sup>61</sup> Tollefsen, *Cosmology*, 222: „God, St. Maximus says, is nothing of what is, He is all of it and He transcends it all (ὁ μηδὲν ὧν τῶν ὄντων ἀληθῶς καὶ πάντα κυρίως ὧν καὶ ὑπὲρ πάντα Θεός). How could God be both different from and identical with beings? I think the solution is to distinguish, as I have done in Chapter 5, between the divine essence and its energy. God is not different and identical in relation to the world in the same respect. He differs radically according to essence and is identical according to energy.“

Punkt könnte eher der sein, dass die Energie *das ist, durch was die Dinge bestehen*, und dass ohne diese Energie des Daseins überhaupt gar nichts dasein kann“.<sup>62</sup>

Tatsächlich kann entsprechend auch ohne die Energie des *Gut-Seins* niemand gut und ohne die des *Immerseins* kein Geschöpf ewig sein. Dass Gott in diesem Sinn ‚alles ist‘,<sup>63</sup> ist daher einerseits schon Gegenwart, andererseits noch Zukunft. Denn jetzt schon, seit der Schöpfung, hat alles an seiner Energie des *Seins* Anteil; dereinst aber, in der Auferstehung, wird alles ausserdem an seiner Energie des *Immerseins* Anteil erhalten, denn was Gott einmal zur Existenz gebracht hat, dessen seinsmässige Vorhandenheit bleibt nach Maximos bestehen:

„Die Dinge aber, die nach dem Ratschluss Gottes ins Dasein treten sollen, behalten ihre wesenhafte Existenz als eine solche, die sich nicht mehr vom Sein zum Nichtsein zurückwenden kann“.<sup>64</sup>

Insofern als Hoffnung besteht, dass tatsächlich dereinst auch alle<sup>65</sup> an der göttlichen Energie des Gutseins teilhaben werden, kann die vollständige Vergöttlichung allenfalls in der Zukunft stattfinden – insoweit jedenfalls, als sie nicht schon durch Anteilhabe am Guten, etwa durch die Heiligen, teilweise im Diesseits vorweggenommen wurde.

Die futurische Fassung der endgültigen Theosis hat Maximos nun gemeinsam mit der paulinischen Darstellung der eschatologischen Herrschaftsübergabe in 1Kor 15,28. Durch den Beginn des Verses 28 wird ja dort deutlich, dass die genannte Identität, wie immer man sie zu verstehen hat, nicht von selbst da ist, sondern durch einen vielschichtigen (Unter-) Ordnungsprozess herbeigeführt werden soll. Hierbei steht Jesus Christus im Mittelpunkt: er in seiner zentralen Mittlerfunktion. Beachtet man nämlich den unmittelbaren Kontext der paulinischen Aussage, so fällt die *Finalität* der Handlung Christi auf: „[Christus] wird sich [dem Vater] unterwerfen ..., damit Gott alles in allem sei.“ Nachdem also Christus alles unterworfen sein wird,<sup>66</sup> ist es offenbar seine eigene Unterwerfung unter den göttlichen Willen (des Vaters bzw. auch des *Logos*, also seinen eigenen), die jene Einheit zustande bringt: mit „Gott, der alles in allem

---

<sup>62</sup> „However, when we speak of identity (cf. above, ‚He is all of it‘), we are not entitled to think that the divine energy is literally *the same* as the world of created essences. The point could rather be that the energy is *that by which beings are*, and without this energy of Being, nothing at all can be“ (ebd.); *Hervorhebungen*: T.; Übersetzung: K.H.N.

<sup>63</sup> Vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 4.4.

<sup>64</sup> Balthasar, *Liturgie*,<sup>2</sup>1961, 116, *Anm.* 1: „Amb; PG 91, 1329 BC“, also: Maximos, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 42 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXXVIII), Abschnitt vor 232a (PG91, 1329B9): "Ὁν δὲ κατὰ πρόθεσιν θεῖαν ἐστὶν ἡ γένεσις, τούτων ἢ κατ' οὐσίαν ὑπαρξίς μένει πρὸς τὸ μὴ ὂν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἀμεταχώρητος." Deutsche Übersetzung in: Balthasar, *Liturgie*,<sup>2</sup>1961, 115f.

<sup>65</sup> In der Apokatastasis; siehe dazu unten, Abschnitt 3, sowie Teil C.

<sup>66</sup> Die Stelle 1Kor 15,20-28 kann in zwei Teile eingeteilt werden: 20-24a; 24b-28; vgl. dazu oben, Kapitel I, Abschnitt 4 (Beginn).

sein wird“<sup>67</sup> – als solcher wird Gott nach Maximos' *Mystagogia* dereinst geschaut werden. Tatsächlich übersetzt zwar Balthasar<sup>68</sup> das Partizip "ὄν", das auf ein Futur bezogen ist („Gott wird geschaut werden als alles in allem seiend“), präsentisch:

„... der Gott, der alles in allem und unendlichmal über alles erhaben ist, wird als der Ureinzigste von denen geschaut werden, die gereinigten Herzens sind“.

Dies kann aber auch so verstanden werden, dass Gott über der Zeit steht, während für uns Menschen (ausser für Jesus) die Theosis noch nähere oder fernere (wenn auch teils schon eschatologisch angebrochene) Zukunft ist. Dabei liegt der Grund für den erst zukünftigen Zeitpunkt der Vergöttlichung im (Fall des) Menschen.

Falsch ist nämlich nach Maximos die Vergöttlichung, wenn sie zu früh, also von einem unreifen Menschen (wie etwa Adam es zu Beginn war) versucht wird. Dies geht aus der Einleitung zu den *Quaestiones ad Thalassium*<sup>69</sup> hervor. Hier bringt Maximos zwei Deutungen des Paradiesbaumes der Erkenntnis von Gut und Böse. Vielleicht, sagt er, sei dieser Baum die Schöpfung mit ihrer Freude (ἡδονή) und ihrem Schmerz (ὀδύνη);<sup>70</sup> auch habe er vielleicht daher seinen Namen, dass die Schöpfung einerseits spirituelle Worte (λόγοι) ebenso wie auch andererseits eine natürliche Fähigkeit besitze, den Sinnen zu schmeicheln, den Geist jedoch zu täuschen, und so Lehrmeister der Leidenschaften werde.<sup>71</sup> Hierdurch allerdings sei die Vergöttlichung aufgeschoben worden und erst wieder in der Zukunft möglich: durch die Gnade der Gotteserkenntnis und der Unsterblichkeit und die hierdurch gewonnene Freiheit von Leidenschaft (ἀπάθεια) und Beständigkeit (ἀτρεψία).<sup>72</sup>

Noch weiter gehende Deutungen ehrt Maximos an dieser Stelle „durch Schweigen“,<sup>73</sup> erwähnt aber wie im Vorübergehen, dass die Ignoranz in Bezug auf Gott zu einer (falschen Vergöttlichung, also einer) Vergötterung der

---

<sup>67</sup> Maximos, *Mystagogia* (CPG 7704) 1 (PG 91, 665A): "Πάντα γὰρ ἐν πᾶσιν ὄν, ὁ θεός ... ὁραθήσεται".

<sup>68</sup> Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 371.

<sup>69</sup> CPG 7688.

<sup>70</sup> Maximos, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688), Einleitung (CChr.SG 7, 37, Zeile 328).

<sup>71</sup> Maximos, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688), Einleitung (CChr.SG 7, 37, Zeilen 331-337).

<sup>72</sup> Maximos, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688), Einleitung (CChr.SG 7, 37, Zeilen 337-344).

<sup>73</sup> Maximos, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688), Einleitung (CChr.SG 7, 37, Zeile 351); diese „Ehrung durch Schweigsamkeit“ (τιμὴ διὰ τῆς σιωπῆς) soll in Kapitel IX, Abschnitt 4.2, diskutiert werden.

Schöpfung geführt habe,<sup>74</sup> mit all den bekannten Folgen der (falschen) Eigenliebe.

Was aber ist überhaupt das Böse, das wir (wie auch das Gute) im Verlauf dieses Lebens durch den ‚Lehrmeister‘ Schöpfung erkennen? Was er darunter versteht, hat Maximus zuvor definiert, und zwar in dreifacher Weise:

- (1) Die erste zeigt zunächst auf, was das Böse nicht ist, und gibt danach, wie die zweite, die eigentliche Definition: „Weder war es noch ist es noch wird es nach eigener Natur beständig sein; hat es doch überhaupt gar kein Wesen, keine Natur, keinen Bestand, keine Kraft oder Energie unter den existierenden Dingen; es ist keine Qualität oder Quantität, Verbindung oder Ort, Zeit, Setzung, Geschöpf oder Bewegung, Zustand oder Leidenschaft, die auf natürliche Weise bei irgendeinem Seienden beobachtet werden könnten, besteht es doch bei diesen allen ganz und gar nicht nach natürlicher Eigenart, ist weder Anfang noch Mitte noch Ende, sondern, um es zu definieren: Das Böse ist ein Mangel an der aufs Ziel (gerichteten) Wirksamkeit (oder: Energie) der der Natur inwohnenden Kräfte, und ganz und gar nichts anderes;
- (2) oder anders gesagt, das Böse ist eine unlogische, durch Fehlentscheidung auf etwas anderes als das Ziel gerichtete Bewegung der natürlichen Kräfte“.<sup>75</sup>
- (3) Die dritte, einige Zeilen später, fasst zusammen, was vorher erläutert wurde: „Das Böse nun ist, wie gesagt, die Unkenntnis von der guten Ursache der Dinge“.<sup>76</sup>

Böses gibt es nach Maximus demnach nur als eine falsche Bewegungsrichtung bzw. als einen Mangel an Erkenntnis oder an Kraft. Es wird demnach überwunden durch Richtungskorrektur im geschöpflichen Bereich, noch vor einer Vergöttlichung; diese stellt dann erst den zweiten Schritt dar.

### 3. Theosis der zeitlichen und der überzeitlichen Welt

In Bezug auf Menschen und Engel<sup>77</sup> beschreibt Maximus die Theosis als etwas, „durch das Gott sich selbst das All aus Güte zu eigen macht, indem er

---

<sup>74</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688), Einleitung (CChr.SG 7, 37, Zeile 355): "ἡ περὶ θεοῦ ἄγνοια τὴν κτίσιν ἐθεοποίησεν".

<sup>75</sup> "[1] τὸ κακὸν οὔτε ἦν οὔτε ἔστιν οὔτε ἔσται κατ' οἰκείαν φύσιν ὑφεστώς – οὔτε γὰρ ἔχει καθοτιοῦν οὐσίαν ἢ φύσιν ἢ ὑπόστασιν ἢ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν ἐν τοῖς οὖσιν –, οὔτε ποιότης ἐστὶν οὔτε ποσότης οὔτε σχέσις οὔτε τόπος οὔτε χρόνος οὔτε θέσις οὔτε ποίησις οὔτε κίνησις οὔτε ἔξις οὔτε πάθος, φυσικῶς τῶν ὄντων τινὶ ἐνθεωρούμενον – οὔτε μὴν ἐν τούτοις πᾶσιν τὸ παράπαν κατ' οἰκείωσιν φυσικὴν ὑφέστηκεν –, οὔτε ἀρχὴ οὔτε μεσότης οὔτε τέλος ἐστὶν, ἀλλ' ἵνα ὡς ἐν ὄρφῃ περιλαβὼν εἴπω, τὸ κακὸν τῆς πρὸς τὸ τέλος τῶν ἐγκειμένων τῇ φύσει δυνάμεων ἐνεργείας ἐστὶν ἔλλειψις, καὶ ἄλλο καθάπαξ οὐδέν. [2] Ἡ πάλιν, τὸ κακὸν τῶν φυσικῶν δυνάμεων κατ' ἐσφαλμένην κρίσιν ἐπ' ἄλλο παρὰ τὸ τέλος ἀλόγιστος κίνησις" Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688), Einleitung (CChr.SG 7, 29-31, Zeilen 209-222); Übersetzung: K.H.N.

<sup>76</sup> "[3] Τὸ τοίνυν κακὸν ἐστὶν, ὡς προέφην, ἡ ἄγνοια τῆς ἀγαθῆς τῶν ὄντων αἰτίας;" Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688), Einleitung (CChr.SG 7, 35, Zeilen 303f.); Übersetzung: K.H.N.

sich denen [sc. den Würdigen (τοῖς ἁγίοις)], die ‚Götter‘ (oder: göttliche Wesen) geworden sind, vereint.“<sup>78</sup>. Dabei soll mit der Seele auch der (menschliche) Leib vergöttlicht werden, und zwar durch das Zum-Stillstand-Kommen der natürlichen Leibestätigkeiten (an ihre Stelle treten göttliche):

„Und so wird die Seele zu Gott durch die Teilnahme an der göttlichen Gnade. Sie selbst hat dabei mit allem aufgehört, was den Geist und die Sinneswahrnehmung betrifft, und hat mit sich selbst auch die natürlichen Tätigkeiten des Leibes zum Stillstand gebracht, da er zusammen mit ihr vergöttlicht wurde infolge der ihm zukommenden Anteilnahme an der Vergöttlichung.“<sup>79</sup>

Meist wird die Theosis bei Maximus und in der Sekundärliteratur auf Menschen und Engel bezogen; schliesslich sind es die Vernunftwesen<sup>80</sup>, die durch ihre Abwendung von Gott (Sünde) die Theosis hinauszögern (vgl. oben, Abschnitt 2.3). Als *locus classicus* in Bezug auf die Theosis wird *Quaestiones ad Thalassium* 22 bezeichnet<sup>81</sup>, ein Text, auf den wir auch weiter unten<sup>82</sup> noch genauer eingehen werden. In ihm wird beschrieben, wie Christus von Anfang an den Plan hatte, ein Mensch zu werden und so „den Menschen zu (einem) Gott zu machen“<sup>83</sup>.

Vorher, im 11. Kapitel, hält Maximus fest, dass auch die Engel als *rein überzeitliche* Vernunftwesen von Anfang an zum selben Zweck wie die Menschen

---

<sup>77</sup> Wie auch bei den Menschen ist ihr Daseinszweck die Vergöttlichung: Vgl. Russell, *Deification*, 285: „the angels were created for the same *skopos* as human beings“ (*Hervorhebung*: Russell), nämlich "πρὸς ἐκθέωσιν": Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) XI (CChr.SG 7, 89, Zeile 15); zum Kontext dieser Stelle siehe weiter unten in diesem Abschnitt.

<sup>78</sup> Maximus, *Ambiguorum Liber* (CPG 7705), Abschnitt vor 128a (PG 91, Spalte 1088C), übersetzt von K.H.N.; der griechische Text lautet: "καθ' ἣν ὁ Θεὸς [τοῖς ἁγίοις] θεοῖς γενομένοις ἐνούμενος τὸ πᾶν ἑαυτοῦ ποιεῖται δι' ἀγαθότητα". – Der hier zitierte Text (lateinisch: CChr.SG 18, 33, Zeilen 382ff.: „... ΘΕΩΣΕΩΣ ... dignis per quam Deus diis factis unitus omnino universitatem suam facit per bonitatem“) stammt aus dem für Maximus wegen seiner darin enthaltenen Auseinandersetzung mit dem origenistischen Denken zentralen Kapitel 7 (in der lateinischen Ausgabe CChr.SG 18: Kapitel III) aus den *Ambigua ad Iohannem*. Weitere Stellen sind (in englischer Übersetzung) aufgeführt bei Russell, *Deification*, 262-295.

<sup>79</sup> Russell (ebd., 293) übersetzt (und zitiert teilweise) diese Stelle Maximus' *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694) 2,88 (PG 90, 1168A10-15): [ἡ ψυχὴ] "γίνεται θεὸς τῇ μεθέξει τῆς θεϊκῆς χάριτος, πασῶν τῶν κατὰ νοῦν καὶ αἰσθησιν ἐνεργειῶν, αὐτὴ τε παυσαμένη, καὶ ἑαυτῇ τὰς τοῦ σώματος συναναπαύσασα φυσικὰς ἐνεργείας, συνθεωθέντος αὐτῇ κατὰ τὴν ἀναλογουσαν αὐτῷ μέθεξιν τῆς θεώσεως"; ins Deutsche übersetzt in: *Philokalie* 2004, 203.

<sup>80</sup> Bei den Engeln gilt dies jedenfalls für die gefallenen unter ihnen bzw. den Teufel.

<sup>81</sup> Russell, *Deification*, 287; Daley, *Apokatastasis*, 333.

<sup>82</sup> Unten, Abschnitt 3.2.1, im Zusammenhang mit dem passiven Charakter der Vergöttlichung; Kapitel IX, Abschnitt 1, im Zusammenhang mit Maximus' Abgrenzung vom origenistischen Mythos.

<sup>83</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) XXII (CChr.SG 7, 137, Zeilen 11-13): " ... αὐτὸς μὲν ἄνθρωπος γένηται, ... θεὸν δὲ ποιήσειε ἄνθρωπον, ... ".



geschaffen wurden: Auch ihr *logos* ist es, vergöttlicht zu werden<sup>84</sup>. Von der dazu (den Engeln anders als den Menschen) von Gott aus Gnade gegebenen „natürlichen Fähigkeit“ jedoch seien einige Engel (nach Jud 6) abgewichen.

Soll aber auch die „unvernünftige“, also Zeit und Raum unterworfenen Schöpfung nach Maximus dereinst vergöttlicht werden?

### 3.1 Gott in allem wie die Seele im Körper: Ektheosis des Alls

In der *Einleitung*<sup>85</sup> hatten wir festgehalten, dass diskutiert werden muss, ob die Vergöttlichung (oder Gottes dementsprechender Wille) nach Maximus zusätzlich zu den Menschen und Engeln auch die (übrige) ganze Welt umfasst. In *Quaestiones ad Thalassium* 2<sup>86</sup> heisst es ja, Gott wolle bzw. könne aufzeigen, dass die *das All* vergöttlichende Gnade wirke<sup>87</sup>. Der Kontext dieser Stelle nun zeigt, dass Gott tatsächlich dieses allumfassende Ziel verfolgt. Die zweite *Erotapokrisis*<sup>88</sup> nämlich lautet:

„Frage II: Wenn der Schöpfer alle Arten, die den Kosmos erfüllen, in den sechs Tagen erschaffen hat, was tut der Vater danach? Es sagt nämlich der Retter: ‚Mein Vater wirkt bis heute, wie auch ich wirke‘ (Joh 5,17). Redet er [da] etwa nicht von der Bewahrung der einmal geschaffenen Arten?

Antwort: Nachdem Gott zwar die ersten *logoi* der Geschöpfe und die allgemeinen Substanzen<sup>89</sup> der Wesen auf einmal, so wie er selbst es weiss, vollendet hatte<sup>90</sup>, bewirkt er, [immer] noch, nicht nur ihre eigene Bewahrung im Dasein, sondern auch die wirkliche Erschaffung, Fortbewegung und Ausgestaltung der in ihnen potenziell [enthaltenen]<sup>91</sup> Teile und freilich

---

<sup>84</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) XI (CChr.SG 7, 89, Zeilen 14-16): der Herrschaftsbereich (ἀρχή), den die Engel (nach Jud 6) verliessen, ist eigentlich "ὁ λόγος ..., καθ' ὃν ἐκτίσθησαν, ἥ ἡ δοθεῖσα πρὸς ἐκθέωσιν αὐτοῖς κατὰ χάριν φυσικὴ δύνασται": „der Zweck ..., zu dem sie geschaffen wurden, oder die ihnen aus Gnade gegebene natürliche Fähigkeit zur Vergöttlichung“; Übersetzung: K.H.N.

<sup>85</sup> Abschnitt 4.1.

<sup>86</sup> *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) II (CChr.SG 7, 51, Zeilen 21f.); zitiert oben, *Einleitung*, Abschnitt 4.1.

<sup>87</sup> "ὁ θεός ... ἐνεργουμένην τὴν ἐκθεωτικὴν τῶν ὅλων ἐπιδείξεται χάριν". *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>88</sup> Ἐρώτησις Β' mit Ἀπόκρισις.

<sup>89</sup> Geschaffene Universalien; vgl. dazu oben, *Einleitung*, Abschnitt 4.2.

<sup>90</sup> Diese *logoi* werden hier in einem Atemzug mit den allgemeinen Substanzen der Einzelwesen ("αἱ καθόλου τῶν ὄντων οὐσίαι") genannt; es ist daher unten (Kapitel VI, Abschnitt 1) noch ausführlicher zu diskutieren, ob die ungeschaffenen Schöpfungsworte nach Maximus tatsächlich der göttlichen Sphäre zugeordnet sind, wo Gott sie doch wie die οὐσίαι einmal „vollendet hat“. Tollefsen schreibt 2008 (*Cosmology*, 87) eher vorsichtig, sie seien „not creatures“, nachdem er sie in seiner gleichnamigen Dissertation (Oslo 1999, 111) als „von göttlicher Natur“ bezeichnet hatte („They are divine by nature“).

<sup>91</sup> Hier ist ein ‚Scholion‘ eingefügt, eine Art ‚Anmerkung‘ (in der dritten Person als Bericht über den maximianischen Text verfasst, könnten diese Scholia auch von anderen Au-

auch die Verähnlichung der Einzelteile an das Allgemeine [die Universalien] durch die Vorsehung<sup>92</sup>, bis dass er – nachdem er durch den von Natur aus allgemeineren *logos* der vernünftigen Substanz<sup>93</sup> den selbstgewählten Impuls der Einzelteile durch die Bewegung hin zum Gut-Sein geeinigt hat – sie einander und dem All ‚gleichschwingend‘ [konsonant] und in dieselbe Richtung bewegt macht (so dass die, die in Teilen sind, zu dem Allgemeinen keinen Willensunterschied mehr haben, sondern ein und derselbe *logos* im All wahrgenommen werden wird, nicht geteilt in [verschiedene] Hinsichten der Dinge, gemäss denen er vielleicht eingeteilt wäre) und so aufzeigen kann, dass die das All vergöttlichende Gnade wirkt, durch die Gott Mensch geworden ist und der *Logos* sagt: ‚Mein Vater wirkt bis heute, wie auch ich wirke‘, der eine, indem er Wohlgefallen hat, der andere, indem er selber wirkt; und der heilige Geist vollendet essenziell das Wohlgefallen des Vaters an allem [allen] und das eigene Wirken des Sohnes, damit Gott in der Dreiheit durch alles und in allem einer werde, als ganzer proportional in jedem der aus Gnade Gewürdigten und in allem wahrgenommen, so wie die Seele von Natur aus dem Ganzen und jedem Teil des Körpers ohne Abstriche innewohnt“.<sup>94</sup>

---

toren als von Maximus stammen; vgl. dazu J.-Cl. Larchet, *introduction* zu *Questions à Thalassios*, Paris 1992, 9; CChr.SG 7, xiii): „In der Materie, das heisst in der allgemeinen Substanz der Wesen, bestehen die stückweise aus der Materie hervorgehenden Einzelteile potenziell, deren Entstehung, sagt er [sc. Maximus? Oder: der Retter (vgl. Frage II)? Oder: „sagt sie“ – die Schrift; vgl. die Übersetzung von Françoise Vinel (in: SC 529, 161): „dit l'Écriture“], Gott ganz offenbar bewirkt.“

<sup>92</sup> Scholion 2: „ ‚Verähnlichung der Einzelteile an das Allgemeine [die Universalien]‘ nennt er die Vereinigung aller Menschen bezüglich einer Willensbewegung in Richtung des *logos* der Natur, welche Gott durch die Vorsehung bewirkt, damit so auch [ein] Wille aller entsteht, gerade wie eine Natur, weil alle durch den Geist Gott und einander eng verbunden sind.“

<sup>93</sup> Der *logos* der vernünftigen Substanz, an der Menschen und Engel Anteil haben, eint diese vernunftbegabten Wesen miteinander.

<sup>94</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) II (CChr.SG 7, 51.53): "ΕΡΩΤΗΣΙΣ Β'. Εἰ πάντα τὰ εἶδη τὰ συμπληροῦντα τὸν κόσμον ἐν ταῖς ἑξ ἡμέραις ὁ δημιουργὸς ἐποίησεν, τί μετὰ ταῦτα ὁ πατὴρ ἐργάζεται; Λέγει γὰρ ὁ Σωτὴρ, ὁ πατὴρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι. Μὴ τι ἄρα τὴν τῶν ἅπαξ γεγονότων εἰδὼν συντήρησιν λέγει;

Ἀποκρίσις. Τοὺς μὲν πρώτους τῶν γεγονότων λόγους ὁ θεὸς καὶ τὰς καθόλου τῶν ὄντων οὐσίας ἅπαξ, ὡς οἶδεν αὐτὸς, συμπληρώσας, ἔτι ἐργάζεται οὐ μόνον τὴν τούτων αὐτῶν πρὸς τὸ εἶναι συντήρησιν, ἀλλὰ καὶ τὴν κατ' ἐνέργειαν τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμει [Anm. 1 (Scholion): Ἐν τῇ ὕλῃ, τουτέστι τῇ καθόλου τῶν ὄντων οὐσία, δυνάμει τυγχάνουσι τὰ κατὰ μέρος ἐκ τῆς ὕλης γινόμενα μερικά, ὧν τὴν γένεσιν, φησὶν, ὁ θεὸς προδήλως ἐργάζεται.] μερῶν δημιουργίαν προοδόν τε καὶ σύστασιν, ἔτι μὴν καὶ τὴν διὰ τῆς προνοίας πρὸς τὰ καθόλου τῶν μερικῶν ἑξομοίωσιν [Anm. 2 (Scholion): Τὴν πρὸς τὰ καθόλου τῶν μερικῶν ἑξομοίωσιν λέγει τὴν πάντων ἀνθρώπων κατὰ μίαν τῆς γνώμης κίνησιν πρὸς τὸν λόγον τῆς φύσεως ἔνωσιν, ἣν ἐργάζεται διὰ τῆς προνοίας ὁ θεός, ἵνα γένηται πάντων, ὥσπερ μία φύσις, οὕτω καὶ γνώμη, πάντων θεῶ τε καὶ ἀλλήλοις συναφθέντων διὰ τοῦ πνεύματος.], ἕως ἄν, τῷ κατὰ φύσιν γενικωτέρῳ λόγῳ τῆς λογικῆς οὐσίας διὰ τῆς πρὸς τὸ εἶναι κινήσεως τῶν μερικῶν τὴν αὐθαίρετον ἐνώσας ὁρμὴν, ποιήσκειν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ σύμφωνα καὶ ταὐτοκίνητα, μὴ ἐχόντων τὴν γνωμικὴν πρὸς τὰ καθόλου τῶν ἐπὶ μέρους διαφορὰν, ἀλλ' εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ἐφ' ὅλων θεωρηθήσεται

Am Ende also wird Gott wahrgenommen *sowohl* „in jedem der aus Gnade Gewürdigten“ (das sind offenbar vernünftige Wesen) *als auch* in „allem“<sup>95</sup> (das ist alles Übrige); ähnlich wie die Seele nach Maximos den *Teilen* des Leibes wie auch dem *ganzen* Leib innewohnt.

Ob und wie Gott es erreichen kann, dass schliesslich *alle vernünftigen Wesen* (also „die, die in Teilen sind“) zu dem Allgemeinen „keinen Willensunterschied mehr haben“, wird im dritten Teil dieser Arbeit diskutiert (Teil C); die Frage, wie Gott *in „allem“* wahrgenommen werden kann<sup>96</sup>, wird im zweiten Hauptteil dieser Arbeit (B) thematisiert. In diesem Hauptteil (A) geht es um den gesamten, beide Aspekte voraussetzenden und in diesem Sinn auch umfassenden Prozess der kosmischen Vergöttlichung, den Gott selbst dabei ist zu bewirken.

### 3.2 Vergöttlichung in der Gnade Gottes

Dabei stellt Maximos die Vergöttlichung der Welt stets als eine Gnade Gottes dar: als einen Vorgang, den wir Menschen (anders als die Engel; vgl. oben, zu Beginn dieses Abschnitts 3) niemals aus eigener Kraft vollziehen – auch wenn unser freier Wille daran beteiligt ist: Durch gutes Handeln (aktiv) im Bereich der vergänglichen Zeit und durch Erkennen der Wahrheit der *logoi* (aktiv und passiv) im Bereich der überzeitlichen Gedankenwelt können und sollen wir uns stets auf Gott, der über jeder geschöpflichen Handlung und Erkenntnis steht, hinbewegen<sup>97</sup>.

#### *3.2.1 Passiver Charakter der Theosis wie auch der Untugenden*

Interessanterweise hat die Theosis ihren auf Seiten der Schöpfung passiven Charakter mit den Untugenden gemeinsam, die wir Menschen nach Maximos auch nicht wirklich aktiv vollziehen; wir leiden vielmehr unter ihnen, die als Übel gar keine echte Seinsqualität besitzen: Sie haben nicht am Sein Gottes

---

λόγος, μὴ διαιρούμενος τοῖς τῶν κατ' ἴσως κατηγορεῖται τρόποις, καὶ οὕτως ἐνεργουμένην τὴν ἐκθεωτικτὴν τῶν ὅλων ἐπιδείξεται χάριν· δι' ἣν γενόμενος ἄνθρωπος ὁ θεὸς καὶ λόγος φησὶν, ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, καὶ γὰρ ἐργάζομαι, ὁ μὲν εὐδοκῶν, ὁ δὲ αὐτουργῶν, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐσιωδῶς τὴν τε τοῦ πατρὸς ἐπὶ πᾶσιν εὐδοκίαν καὶ τὴν αὐτουργίαν τοῦ υἱοῦ συμπληροῦντος, ἵνα γένηται διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσι εἷς ὁ ἐν τριάδι θεός, ἀναλόγως ὅλος ἐκάστῳ κατὰ χάριν τῶν ἀξιουμένων καὶ ὅλοις ἐνθεωροῦμενος, ὡς ὅλῳ καὶ ἐκάστῳ μέλει τοῦ σώματος δίχα μειώσεως ἐνυπάρχει φυσικῶς ἢ ψυχῇ." Übersetzung und *Hervorhebungen*: K.H.N.

<sup>95</sup> ὅλοις; Johannes Scotus Eriugena spricht von „totis“ (CChr.SG 7, 50, Zeile 25), Emmanuel Ponsoye (Paris 1992, 70) von „les univers“.

<sup>96</sup> Ponsoye (Paris 1992, 70): „contemplé dans les univers“.

<sup>97</sup> Hierzu Genaueres weiter unten, Kapitel IX, Abschnitt 2.

Anteil und existieren daher (wie der Übersetzer der deutschen Ausgabe der Philokalie ergänzt) „eigentlich gar“ nicht (er übersetzt hier eine Stelle aus dem für Maximós´ Theorie der Theosis wichtigen 22. Kapitel der *Quaestiones ad Thalassium*):

„Eines ist die Art und Weise des Tuns und etwas anderes jene des Erlebens“.<sup>98</sup> „Die Art und Weise des Tuns besteht in der natürlichen Kraft zur Ausübung der Tugenden, jene des Erlebens hingegen bedeutet entweder Gnade der übernatürlichen Dinge oder das Auftreten der widernatürlichen. Wie wir nämlich keine natürliche Kraft zu dem haben, was uns übersteigt, so haben wir von Natur aus [hier fehlen in der Übersetzung die Worte: „auch keine“ (griechisch: οὐτε)] Kraft zu dem, was eigentlich gar nicht ist. Wir erleben also die Vergöttlichung gnadenhaft, da sie über der Natur steht, aber wir bewirken sie nicht. Denn wir haben von Natur aus nicht die Kraft, welche die Vergöttlichung aufnehmen könnte. Und wiederum erleben wir in unserer Gesinnung unter Umständen die Schlechtigkeit, da sie der Natur widerspricht. Wir haben nämlich keine natürliche Kraft zur Erzeugung der Schlechtigkeit. So tun wir denn jetzt (auf Erden), solange wir unter der Natur stehen, die Tugenden, weil wir die Kraft zu ihrer Verwirklichung natürlicherweise besitzen. Wir erleben aber künftig die Vergöttlichung, da wir als Geschenk die Gnade erhalten, diese zu erleben“.<sup>99</sup>

### 3.2.2 Anteilnahme an den *logoi* Dasein, Immer-Sein und Güte

Dabei erhalten die Geschöpfe an dem Gnadengeschenk der Vergöttlichung allerdings je nach Art der im Einzelnen verliehenen Energie in verschiedener Weise Anteil, nämlich teilweise ohne, teilweise aber auch mit ihrer eigenen willentlichen Beteiligung. So wird zum Beispiel die Gabe der Güte jedem Geschöpf *zwar als ein Geschenk* von Gott, *aber gemäss seiner eigenen freien Wahl* verliehen.

Betrachten wir hierzu die drei wichtigsten *logoi* genauer, an denen Gott Anteil geben möchte: sein Dasein, sein Gutsein und sein Immer-Sein (vgl. oben, Abschnitt 2.2). Maximós schreibt im *Ambiguum* 65 (LXI):

„Der Gesamt-*logos* der ganzen Entstehung der vernünftigen Wesen wird nämlich betrachtet als drei Modi enthaltend, sagen die Gottesgelehrten: den *logos* des Daseins, den *logos* des Gutseins und den *logos* des Immerseins. Der des Daseins, zuerst, sei den Seienden gemäss dem Wesen geschenkt worden; der des Gutseins sei ihnen<sup>100</sup>, zweitens, nach der *Wahl* gegeben worden, insofern sie sich<sup>101</sup> *selber bewegen*; der des Immerseins, drittens, werde

---

<sup>98</sup> Maximós, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) XXII (CChr.SG 7, 139 und 141, Zeilen 66f.). Textidentisch mit *Verschiedene Kapitel über die Theologie und das Heilswirken Gottes I (Capita theologica et oeconomica III)* (ohne CPG-Nr.) 75, erster Satz; Übersetzung in: *Philokalie* 2004, 232.

<sup>99</sup> Maximós, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) XXII, *Scholion* 5 (CChr.SG 7, 145, Zeilen 24-36). Textidentisch mit *Verschiedene Kapitel über die Theologie und das Heilswirken Gottes I (Capita theologica et oeconomica III)* (ohne CPG-Nr.) 75, ab dem zweiten Satz; Übersetzung in: *Philokalie* 2004, 232.

<sup>100</sup> Eriugena, der diesen Text ins Lateinische übersetzte, schrieb: „uns“ (CChr.SG 18, 241).

<sup>101</sup> Eriugena: „wir uns“ (CChr.SG 18, 241).

ihnen nach der Gnade zugeteilt. Auch umfasse der erste die Kraft, der zweite die Wirkung, der dritte die Ruhe.“<sup>102</sup>

Während also alle Dinge von Gott das Dasein in der Schöpfung geschenkt erhalten haben und das Ewigsein (wenn sie intelligibel sind) ebenfalls schon erhalten haben oder (als Vergängliche) in der Auferstehung erhalten werden, wird das Gutsein insofern verliehen (δεδόσθαι), als die selbst-beweglichen (αὐτοκίνητος) Geschöpfe dies auch selber wählen (προαίρεσις). Hier ist der Fall gegeben, dass Gottes Gnade und menschliches Selbst-Tun kooperieren müssen. Dies ist nur dann möglich, wenn der Mensch – wie Jesus Christus – vermittelt seines menschlichen Willens der Intention Gottes zustimmt, dass er in guter und schliesslich sogar in göttlicher Weise wirken soll.<sup>103</sup> Anders als Jesus besitzen die übrigen Menschen allerdings (nach dem Sündenfall) keinen wirklich freien Willen mehr; dieser muss zuerst wieder hergestellt werden (vgl. unten, Teil C dieser Arbeit).

### 3.2.3 Der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes

Denselben Sachverhalt bringt Maximus in anderer Form auch in *Capita de caritate* zum Ausdruck. Insofern der Mensch als geistiges Wesen nach Gottes Bild geschaffen wurde, empfängt er nach *Capita de caritate* 3,25 einerseits Sein und Ewigsein (Sein ohne Ende) *in seinem Wesen* (das ist die gleichbleibende *ratio* seiner Natur, sein λόγος φύσεως); Güte und Weisheit andererseits, die ihn auch noch Gott ähnlich (gleich) machen, empfängt er ebenfalls prinzipiell aus Gnade (κατὰ χάριν), jedoch, da es Haltungen sind, welche als Verhaltensweise (τρόπος ὑπάρξεως) wandelbar sind, *in seiner Willensfähigkeit* (γνωμικὴ ἐπιτηδειότης<sup>104</sup>):

---

<sup>102</sup> Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 65 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel LXI), Abschnitt vor und nach 255a (PG 91, 1390): "τρεῖς γάρ φασι τρόπους οἱ τῶν θείων ἐπιστήμονες ὁ σύμπας τῆς ὅλης τῶν λογικῶν οὐσιῶν γενέσεως ἔχων θεωρεῖται λόγος· τὸν τοῦ εἶναι· τὸν τοῦ εὔ εἶναι· καὶ τὸν τοῦ ἀεὶ εἶναι· καὶ τὸν μὲν τοῦ εἶναι, πρῶτον κατ' οὐσίαν δεδωρῆσθαι τοῖς οὕσι· τὸν δὲ τοῦ εὔ [dieses Wort fehlt in PG 91, 1392 A9] εἶναι, δεύτερον δεδοσθαι κατὰ προαίρεσιν αὐτοῖς ὡς αὐτοκινήτοις τὸν δὲ τοῦ ἀεὶ εἶναι, τρίτον αὐτοῖς κατὰ χάριν πεφιλοτιμησθαι· καὶ τὸν μὲν πρῶτον δυνάμεως· (Ende von 255a) τὸν δὲ δεύτερον, ἐνεργείας· τὸν δὲ τρίτον, ἀργίας εἶναι περιεκτικόν"; – Übersetzung und Hervorhebungen: K.H.N. Der lateinische Text findet sich in CChr.SG 18, 241. – Die Dreierreihe ,δύναμις – ἐνέργεια – ἀργία‘ „rekuriert“ nach Kattan, *Verleiblichung*, 56, „auf aristotelische Begrifflichkeit“.

<sup>103</sup> Renczes, *Agir*, 341.

<sup>104</sup> Diesen Ausdruck übersetzen Pater Basilius Hermann mit ‚Geistigkeit‘ (Hermann, *Weisheit*, 53), Hans Urs von Balthasar mit ‚freie Verwirklichung‘ (Balthasar, *Liturgie*, 1961, 452), die *Philokalie* mit ‚innerliche Fähigkeit‘ (*Philokalie* 2004, 103) und Aldo Ceresa-Gastaldo, meines Erachtens am treffendsten, mit ‚*facultà volitiva*‘ (*Capitoli sulla Carità*, CPG 7693, Urtextausgabe Rom 1963, 155), ‚*willentliche Fähigkeit*‘.

„Von den göttlichen Eigenschaften gibt es vier, die das Seiende zusammenhalten, behüten und bewahren und die Gott, als er das vernünftige und geistige Wesen ins Dasein rief, aus übergrosser Güte kommuniziert hat: Sein, Immersein/ Ewigkeit, Gutsein/ Güte, Weisesein/ Weisheit.

Davon gewährte er die ersten zwei dem Wesen, die anderen zwei der *willentlichen Fähigkeit*: dem Wesen das Sein und das Immersein, der *willentlichen Fähigkeit* das Gutsein und die Weisheit, damit das Geschöpf durch Anteilnahme das werde, was Gott von Natur aus (vom Wesen her) ist.

Daher kommt auch, dass man sagt ‚nach Bild und Gleichnis geschaffen‘: nach dem Bild, insofern es seiend (vom Seienden) und ewig (vom Ewigen her) ist (wenn zwar nicht anfanglos, so doch ohne Ende); nach der Ähnlichkeit, insofern es gut (vom Guten) und weise (vom Weisen) ist: Er von Natur, es aus Gnade. Doch nach dem Bild Gottes ist die ganze vernünftige Schöpfung, nach der Ähnlichkeit aber nur die Guten und Weisen“.<sup>105</sup>

### 3.3 Kosmische Christologie der energetischen Einigung des Alls mit Gott

Wie Maximus sich diesen Prozess der Vergöttlichung vorstellt, hat er im 41. Kapitel der *Ambigua ad Iohannem*<sup>106</sup> beschrieben. Endre von Ivánka hat die entscheidenden Passagen dieser Stelle ins Deutsche übertragen<sup>107</sup>. Es handelt sich um einen Kommentar Maximus' zu berühmten 39. Predigt Gregors von Nazianz am Fest Epiphanie des Jahres 381, *Die Naturen werden erneuert, Gott wird Mensch*. Maximus behauptet hier, was wir schon in der *Einleitung* (Abschnitt 3.1.1) erwähnt haben, dass es keinen Gott und Welt gleichermassen beschreibenden Begriff gibt: Es gibt keine Substanz, die beiden gemeinsam wäre. Diese Unvergleichbarkeit Gottes mit der Schöpfung wird bei Maximus häufig betont. Häufig wurde sie eingehend behandelt.<sup>108</sup> Sie ist auch der Grund dafür, dass es mit Gott keine Wesensgleichheit geben kann<sup>109</sup>. Jedoch

---

<sup>105</sup> Maximus, *Capitoli sulla carità* (CPG 7693), 154: "Τέσσαρα τῶν θείων ιδιωμάτων συνεκτικὰ καὶ φρουρητικὰ καὶ διασωστικὰ τῶν ὄντων δι' ἄκραν ἀγαθότητα ἐκοινοποίησεν ὁ Θεός, παραγαγὼν εἰς τὸ εἶναι τὴν λογικὴν καὶ νοερὰν οὐσίαν· τὸ ὄν, τὸ ἀεὶ ὄν, τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν σοφίαν. Τούτων τὰ μὲν δύο τῇ οὐσίᾳ παρέσχε· τὰ δὲ δύο τῇ γνωμικῇ ἐπιτηδειότητι· καὶ τῇ μὲν οὐσίᾳ τὸ ὄν καὶ τὸ ἀεὶ ὄν· τῇ δὲ γνωμικῇ ἐπιτηδειότητι τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν σοφίαν, ἵνα ἅπερ ἐστὶν αὐτὸς κατ' οὐσίαν, γίνηται ἢ κτίσις κατὰ μετουσίαν. Διὰ ταύτην κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ λέγεται γεγενῆσθαι· καὶ κατ' εἰκόνα μὲν, ὡς ὄν, ὄντος· καὶ ὡς ἀεὶ ὄν, ἀεὶ ὄντος· εἰ καὶ μὴ ἀνάρχως, ἀλλ' ἀτελευτήτως· καθ' ὁμοίωσιν δὲ, ὡς ἀγαθός, ἀγαθοῦ· καὶ ὡς σοφός, σοφοῦ· τοῦ κατὰ φύσιν, ὁ κατὰ χάριν. Καὶ κατ' εἰκόνα μὲν πᾶσα φύσις λογικὴ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ· καθ' ὁμοίωσιν δέ, μόνοι οἱ ἀγαθοὶ καὶ σοφοί." Übersetzung und Hervorhebung: K.H.N.

<sup>106</sup> Nach neuerer Zählung: im XXXVII. Kapitel der *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705).

<sup>107</sup> Als Beginn des 4. Kapitels seiner Auswahl *All-eins in Christus* (1961).

<sup>108</sup> Vor allem von Thunberg (*Microcosm*, 396-451).

<sup>109</sup> Ausser natürlich der Wesensgleichheit der drei Personen der Trinität untereinander; vgl. oben, Abschnitt 2.1.

ist es dieselbe Unvergleichbarkeit Gottes (im folgenden Zitat *kursiv*), welche auf der anderen Seite eine energetische Einigung durch Christus ermöglicht. Diese Einigung geschieht, indem fünf Gegensätze überwunden werden: In Christus wird das Verschiedene, obwohl es Verschiedenes bleibt, geeint.

„Die Heiligen, die die göttlichen Mysterien durch eine von Geschlecht zu Geschlecht weitergereichte Überlieferung von *den* Schülern und Jüngern des Wortes Gottes empfangen haben, welche selbst durch unmittelbare Einweihung die wahre Erkenntnis und die rechte Einsicht in das Wesen der Dinge erlangt hatten – die Heiligen sagen, daß das All des geschaffenen Seins [[wörtlich: „des Entstandenen“ (τῶν γεγονότων)]] nach fünf Unterscheidungen [[*„διαίρεσις“*<sup>110</sup>]] gegliedert sei<sup>111</sup>:

Die erste ist die, die das Geschaffene und Gewordene in seiner Gesamtheit [[wörtlich: „die geschaffene Natur allgemein“ (nämlich das gedanklich Erkennbare) „und das, was das Sein durch Entstehen empfängt“ (das sinnlich Wahrnehmbare)]] der ungeschaffenen Wesenheit [Gottes] gegenüberstellt. *Denn sie sagen, daß Gott, der in seiner Güte die prächtige Ordnung des Alls geschaffen hat, darum doch nicht so aus ihr erkennbar sei, daß man wissen könne, was sein Wesen und was seine Beschaffenheit ist, und sie nennen diese Unerkennbarkeit<sup>112</sup> Gottes, die Gott von jeder Kreatur unterscheidet, den ersten<sup>113</sup> Unterschied. Sie können ihn aber nicht benennen, weil er diese beiden [Seinsbereiche] so unterscheidet, daß sie dabei in keiner wie immer gearteten Wesensgemeinschaft stehen, in nichts übereinkommen und keinerlei Gemeinsamkeit besitzen, so daß kein gemeinsamer, beiden zukommender Allgemeinbegriff auf sie anwendbar ist.*

Der zweite Unterschied ist der, der alles von Gott Geschaffene in Denkbare und Sinnlich-Wahrnehmbare scheidet, der dritte, der die sinnlich wahrnehmbare Schöpfung in Himmel und Erde trennt, der vierte, der die Erde in das Paradies und die von Menschen bewohnte Erde teilt, und der fünfte, nach dem der Mensch, der wie eine das All in sich umfassende

---

<sup>110</sup> Nach der semantischen Analyse Lars Thunbergs (in: *Microcosm*, 58-60, Abschnitt „Δι-αίρεσις, division“) bezeichnet dieses Wort (im Gegensatz zu „Διαφορά“, „difference“, also: Verschiedenheit, Pluralität: ebd., 54-57) wie bei Gregor von Nazianz und Kyrill von Alexandria nichts für die Schöpfung Konstitutives: eine von Gott als zu überwindende intendierte (vgl. ebd., 59: „Man is ... regarded as originally intended to reconcile these divisions“) Trennung, welche eine gewünschte Kommunikation (noch) behindert: „διαίρεσις wird aufgehoben, wenn getrennte Naturen oder Wesen in eine positive Beziehung zueinander treten“ (ebd., 58: „διαίρεσις is ruled out, when separate natures or entities are positively related to one another“). Das heisst aber auch, dass durch ihre Überwindung nicht einfach eine undifferenzierte Einheit entsteht: Die „διαφορά“, die von Gott sehr wohl intendierte Unterscheidung (Grunddifferenzierung) der Dinge voneinander und von Gott (nach seinem Wesen) bleibt dabei sehr wohl bestehen. Gleichwohl sind sie dann aber „eins“, denn es gibt keine trennenden Unterschiede mehr.

<sup>111</sup> Diese Unterscheidungen bestehen zwar seit der Schöpfung; ihre Überwindung ist aber von Anfang an eine Aufgabe des Menschen; vgl. Thunberg, *Microcosm*, 61: „Man is ... regarded as originally intended to reconcile these divisions, a reconciliation which has in fact taken place through Christ“. In diesem Sinn bestehen diese Unterscheidungen schon vor dem Fall; vgl. dazu unten, Abschnitt 3.5; Kapitel VI, Abschnitt 2.

<sup>112</sup> Wörtlich: „Unkenntnis“.

<sup>113</sup> „πρῶτον“ offenbar von Ivánka ergänzt.

Werkstatt und wie ein alle Extreme in sich verknüpfendes Bindeglied durch Gottes Güte in die Welt trat und zum Sein kam, als Mann und Weib geschaffen wurde“.<sup>114</sup>

In der Fortsetzung dieses Textes, in der die Zusammenfassung (Anakephalaiosis) der Schöpfung und ihre Einigung im Menschen und Gott Jesus Christus dargestellt wird, geht es offenbar um eine Überführung dieser bisher als Trennungen erlebten ‚διαίρέσεις‘ in ‚διαφοραί‘. Denn der Mensch vereint, wenn er dem *Logos* gemäss handelt, in dieser grossen Einigung zunächst alles Geschaffene miteinander und schliesslich in der Theosis mit Gott. So werden, eschatologisch gesprochen, nicht bloss die „Extreme“ Mann und Frau, Erde und Paradies, Himmel und Erde, Sinnliches und Geistiges miteinander vereint, sondern auch allgemein Geschaffenes und Ungeschaffenes:<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Ivánka, *All-eins in Christus*, 45-47; Ergänzungen in [...] von Ivánka, *Hervorhebungen und Ergänzung in [...]* von K.H.N. Griechischer Text: Maximos, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Abschnitt vor 221b bis vor 222b (PG 91, 1304f.), Interpunktion nach dem Codex Gudianus Graecus, 39: "Οἱ τὰ πολλὰ τῶν θείων μυστηρίων ἐκ τῶν ὁπαδῶν καὶ ὑπηρετῶν γενομένων τοῦ λόγου· καὶ αὐτόθεν ἀμέσως τὴν τῶν ὄντων μνηθέντων γνῶσιν· κατὰ διαδοχὴν διὰ τῶν πρὸ αὐτῶν εἰς αὐτοὺς διαδοθέντα λαβόντες ἅγιοι, φασι· πέντε διαιρέσεσι διειληφθαι τὴν πάντων τῶν γεγονότων ὑπόστασιν· ὧν πρώτην μὲν φασιν εἶναι, τὴν διαιροῦσαν τῆς ἀκτίστου φύσεως, τὴν κτιστὴν καθόλου φύσιν· καὶ διὰ γενέσεως τὸ εἶναι λαβοῦσαν· φασὶ γὰρ τὸν θεὸν ἀγαθότητι πεποιοηκότα τῶν ὄντων ἀπάντων λαμπρὰν διακόσμησιν, μὴ αὐτόθεν αὐτῇ [in PG 91: αὐτῇ] καταφανῇ γενέσθαι τινα [in PG 91: γενέσθαι τινὰ] καὶ ὁποῖον εἶναι τὴν περὶ τοῦτο τὴν κτίσιν τοῦ θεοῦ διακρίνουσαν ἄγνοιαν, διαίρεσιν λέγοντες· τὴν γὰρ φυσικῶς (221b) ἀλλήλων ταῦτα διαιροῦσαν· μηδέποτε δεχομένην [fehlt in PG 91: τὴν] εἰς μίαν οὐσίαν ἔνωσιν· ὡς τὸν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν μὴ δυναμένην ἐπιδέξασθαι λόγον, εἴασαν ἄρρητον·

δευτέραν δὲ· καθ’ ἣν ἡ διὰ κτίσεως τὸ εἶναι λαβοῦσα σύμπασα φύσις ὑπὸ θεοῦ, διαιρεῖται εἰς νοητὰ καὶ αἰσθητά· τρίτην· καθ’ ἣν ἡ αἰσθητὴ φύσις, διαιρεῖται εἰς οὐρανὸν καὶ γῆν· τετάρτην δὲ· καθ’ ἣν ἡ γῆ διαιρεῖται εἰς παράδεισον καὶ οἰκουμένην· καὶ πέμπτην· καθ’ ἣν ὁ ἐπὶ πᾶσιν· ὥσπερ τι τῶν ὅλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον· καὶ πᾶσι τοῖς κατὰ πᾶσαν διαίρεσιν ἄκροις δι’ αὐτοῦ φυσικῶς μεσιτεύων ἀγαθοπρεπῶς κατὰ γένεσιν τοῖς οὖσιν ἐπεισαχθεῖς ἄνθρωπος· διαιρεῖται εἰς ἄρσεν καὶ θῆλυ·"

Lateinischer Text in: CChr.SG 18, 179ff., hier Kapitel XXXVII, in der französischen Übersetzung (Paris 1995) als Kapitel 41 dargestellt.

<sup>115</sup> Zu diesen Unterscheidungen vgl. unten, Kapitel VI, Abschnitt 3. Auffällig ist dabei, dass nicht etwa Gut und Böse als Extreme genannt werden – dies wird aber verständlich, wenn wir berücksichtigen, dass das Böse für Maximos gar nicht wirklich existiert (Anteil an Gottes Sein hat; vgl. oben, Abschnitt 2.3). – Es wäre sicher reizvoll, diese maximianische ‚Strukturierung‘ Gottes und der Welt mit der kabbalistischen zu vergleichen. Die Kabbalisten unterschieden nach den Verben im Schöpfungsbericht zwischen dem, was Gott „schuf“ (bara, Gen 1,1), dem, was Gott „bildete“ (jazar, Gen 2, 7ff.), und dem, was er „machte“ (asah, Gen 1,7): der „Schöpfungswelt“ (Olam Bria), der „Gestaltungswelt“ (Olam Jezirah) und der „Welt des Handelns“ (Olam Assiah). Dazu kommt noch die Welt seiner göttlichen Ideen, „Olam Azilut“, der Welt „nahe bei“ Gott (vgl. dazu Weinreb, *Leben*,



„Da er [der Mensch] aber in Hinsicht auf alle Extreme sich jeweils in der Mitte befindet, insofern er mit seinen eigenen Wesensteilen jeweils zu den beiden Extremen in Wesensverwandtschaft steht, hat er das Vermögen, in sich alles zu einigen. Denn wenn erst einmal seine Seinsweise vollendet sein wird, gemäß der Absicht der ersten Ursache [Gott], die ihn so, in der Verschiedenheit von Mann und Weib geschaffen hat, dann wird an ihm und durch ihn das große Mysterium des Schöpfungsplans Gottes offenbar werden; wenn er, vom Nahen zum Fernen ausgreifend und vom Geringeren zum Höheren emporsteigend, alle Extreme der Schöpfung miteinander sich vereinigen und in die gemeinsame Einigung in Gott münden lassen<sup>116</sup> wird.

Deshalb tritt ja der Mensch als letzter in die Seinswelt der Schöpfung ein, wie ein natürliches Bindeglied zwischen allen Wesen vermittelnd, weil er die Gegensätze, die zwischen den Extremen des Alls bestehen, in seinen eigenen Wesensteilen zur Einheit faßt und in sich selbst vereinigt, was in der Natur durch große Seinsabstände getrennt ist, damit er mit der Einigung, die das All zu Gott, seinem Ursprung, wieder zurückführen soll, zuvörderst bei seiner eigenen Getrenntheit und Zwiespältigkeit beginne und dann, in rechter Ordnung und Folge von Mittelglied zu Mittelglied emporsteigend, bei Gott den alle Wesen einigenden Aufstieg beende, wo es keine Unterscheidung und keine Trennung mehr gibt“.<sup>117</sup>

Der letzte Relativsatz lautet, wörtlich übersetzt: „[Gott], in dem es keine Unterscheidung gibt“. Ivánka übersetzt διαίρεσις mit ‚Unterscheidung und Trennung‘: „[bei Gott], wo es keine Unterscheidung und keine Trennung mehr gibt“.<sup>118</sup> Maximus meint mit διαίρεσις hier jedoch die zu überwindende Trennung, nicht aber die gewollte Verschiedenheit (etwa die der Naturen).

Die Aufhebung der allerletzten und entscheidenden „zu überwindenden Trennung“, nämlich derjenigen zwischen Gott und der Schöpfung, kann allerdings nicht durch einen Allgemeinbegriff erfolgen, da sich Gott selbst der Unterord-

---

275f.) – und, als fünfte Ebene, Gott selbst. Maximus kennt allerdings, aufgrund der fünf Differenzierungen, insgesamt sechs Ebenen.

<sup>116</sup> So übersetzt Ivánka; wörtlich: „die Einigung in Gott vollendend“.

<sup>117</sup> Ebd. (Fortsetzung aus *Ambigua ad Iohannem*, Kapitel XXXVII/41; Übersetzung weiterhin nach Ivánka): "πᾶσαν ἔχων δηλαδὴ φυσικῶς ταῖς τῶν ἄκρων πάντων μεσότητι διὰ τῆς πρὸς τὰ ἄκρα πάντα τῶν ἰδίων μερῶν σχετικῆς ιδιότητος τὴν πρὸς ἑνωσιν δύναμιν· δι' ἧς ὁ κατὰ τὴν αἰτίαν τῆς τῶν διηρημένων γενέσεως συμπληρούμενος τρόπος· ἔμελλε τοῦ θεοῦ σκοποῦ τὸ μέγα μυστήριον ἐκδηλον δι' ἑαυτοῦ καταστήσαι· τὴν πρὸς ἀλλήλα τῶν ἐν τοῖς οὖσιν ἄκρων ἐναρμονίως ἀπὸ τῶν προσεχῶν ἐπὶ τὰ πόρρω· καὶ τῶν ἡττόνων ἐπὶ τὰ κρείττονα καθεξῆς ἀνατατικῶς προϊοῦσαν, εἰς θεὸν ἀποπερατώνσας ἑνωσιν· Τούτου δὲ χάριν ἔσχατος ἐπεισάγεται τοῖς οὖσιν ὁ ἄνθρωπος· οἶονεὶ σύνδεσμός τις φυσικός τοῖς καθόλου διὰ τῶν οἰκείων μερῶν μεσιτεῶν ἄκροις· καὶ εἰς ἑν ἄγων ἐν ἑαυτῷ· τὰ πολλὰ κατὰ τὴν φύσιν ἀλλήλων δι-εστηκότα τῷ διαστήματι· ἵνα τῆς πρὸς θεὸν ὡς αἴτιον τὰ πάντα συναγοῦσης ἐνώσεως· (222a) ἐκ τῆς ἰδίας πρότερον ἀρξάμενος διαιρέσεως· καθεξῆς διὰ τῶν μέσων εἰρμῷ καὶ τάξει προβαίνων, εἰς τὸν θεὸν λάβῃ τὸ πέρας τῆς διὰ πάντων κατὰ τὴν ἑνωσιν γινομένης ὑψηλῆς ἀναβάσεως· ἐν ᾧ οὐκ ἔστι διαίρεσις."

<sup>118</sup> *All-eins in Christus*, 47. Der lateinische Text in PG 91 (1305C10: „in quo nulla est distinctio“) unterscheidet sich in der Wortwahl von dem in CChr.SG 18 (181, Zeile 39, hier Kapitel XXXVII): „in quo non est divisio“; französische Ausgabe (Paris 1995), hier als Kapitel 41 dargestellt: „en Dieu il n’y a nulle division“.

nung unter den allgemeinsten Begriff, nämlich den des „Seins“, entzieht. Dennoch wird die Trennung zwischen Gott und Mensch schliesslich aufgehoben, aber nicht durch einen beiden wesensverschiedenen Naturen gemeinsamen Begriff<sup>119</sup>, sondern durch die Person eines Menschen, der in sich alle Gegensätze vereint. Denn nicht nur umfasst die menschliche Natur als solche nach Maximus im Sinne eines Mikro-Kosmos auch die übrige Schöpfung (Denkbares und sinnlich Wahrnehmbares, Himmel und Erde, Paradies und die von Menschen bewohnte Erde, Mann und Frau), und nicht nur steht der Mensch – als Ebenbild Gottes – zwischen Gott und der übrigen Schöpfung. Sondern als Person ist Jesus Christus derjenige Mensch, der die Aufgabe der Vereinigung des Grundverschiedenen vollbracht hat – im Sinne eines Staunen erregenden Mysteriums, welches die bewegte, geschaffene Schöpfung mit dem überbeweglichen Gott vereint.

Denn „eigentlich“ bewegt Gott sich nicht, ist Gott nicht dem Leiden und der Vergänglichkeit unterworfen. Daher ist die Einung des Alls im Menschen Jesus, der in seiner Person auch Gott der Sohn ist, tatsächlich übervernünftig: Maximus legt entscheidendes Augenmerk auf dieses Mysterium von Jesu Christi gottmenschlicher *Person*. Denn die Konstitution dieser Person übersteigt die Vernunft: Nur die übervernünftige, paradoxe Theologie der Annahme des Fleisches durch Gott kann uns davon überzeugen, dass auch wir sterblichen Sünder in der Nachfolge und Gnade Jesu Christi nicht nur als Geschöpfe wiederhergestellt werden, sondern auch noch göttliche Energien annehmen können.

Dabei ist das ‚Fleisch‘, das durch das ‚Wort‘ angenommen wird, offenbar die aus dem Nichts entstandene und daher wie die übrige Schöpfung auch teilweise der Vergänglichkeit unterworfenen Natur des Menschen, welche allerdings neben dem sinnlich Wahrnehmbaren auch das ‚Ewige‘ (das zwar nicht göttliche, jedoch unvergängliche Denken, die Seele) und somit wirklich den ganzen Kosmos umfasst. Durch den Fall war die Seele zwar nicht wie der Leib der Vergänglichkeit, jedoch – parallel dazu – der moralischen Korruption verfallen. Beides, Vergänglichkeit und Sünde, heilt Christus aufgrund seiner Inkarn-

---

<sup>119</sup> So verbindet der Begriff des Geschaffenseins die ganze Schöpfung; vgl. etwas weiter unten im selben Kapitel (Maximos, *Ambigua ad Iohannem*, CPG 7705, Abschnitt vor 224b (PG 91, 1312AB.): "θεοπρεπῶς τὰ πάντα εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαιώσατο· μίαν ὑπάρχουσαν τὴν ἀπάσῃν κτίσιν δείξας ... καὶ ... κατὰ τὴν μίαν καὶ ἀπλὴν καὶ ἀπροσδιόριστον, τῆς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραγωγῆς καὶ ἀδιάφορον ἔννοιαν, καθ' ἣν ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν πᾶσα ἢ κτίσις ἐπιδέξασθαι δύναται λόγον παντελῶς ἀδιάκριτον, τὸ „Οὐκ ἦν“ τοῦ „εἶναι“ πρεσβύτερον ἔχουσα."; übersetzt in: Louth, *Maximus*, 160: „he divinely recapitulates the universe in himself, showing that the whole creation exists as one, ...and ... in accordance with the one, simple, undifferentiated and indifferent idea of production from nothing, in accordance with the whole of creation admits of one and the same undiscriminated *logos*, as having not been before it is“ (*Hervorhebung*: Louth).

nation; und beides darf zusätzlich auch an der Vergöttlichung Anteil nehmen (vgl. hierzu den folgenden Abschnitt 3.4).

Durch Christus wiederhergestellt, umfasst die menschliche Natur durch die Auferstehung des Fleisches also „die Gegensätze, die zwischen den Extremen des Alls bestehen“; Christus fasst sie „in seinen eigenen Wesensteilen zur Einheit“ mit Gott zusammen: Denn es ist der gesamte, aus unvergänglichen und vergänglichen Wesen zusammengesetzte<sup>120</sup> Kosmos, der vergöttlicht werden soll; und dies ist möglich, weil Christus mit seiner göttlichen Natur als gottmenschliche Person die Geschöpflichkeit in all ihren (Mann und Frau, Erde und Paradies, Himmel und Erde, Sinnliches und Geistiges umfassenden) Aspekten annimmt und so auch das durch den Fall der Vergänglichkeit Unterworfenen verewigt und vergöttlicht<sup>121</sup>. Die übrige Schöpfung hat so als Makrokosmos mittelbar Anteil an der Vergöttlichung des ‚Mikrokosmos‘ Mensch.

### 3.4 Einbezug des Vergänglichen in die Unvergänglichkeit

Maximos beruft sich, wie wir weiter unten<sup>122</sup> sehen werden, explizit auf eine Deutung der zwei biblischen Schöpfungsberichte durch Gregor von Nyssa als zwei ‚Arten‘ von Schöpfung. Von diesen wurde nach Gregor die ‚erste‘, gute Schöpfung eigentlich als unvergänglich konzipiert, jedoch durch den Fall ‚abgebrochen‘. Die ‚zweite‘ Schöpfung dagegen wird als eine vom Hang zur Unterwerfung des Menschen unter die Materie geprägte und daher der Vergänglichkeit unterworfenen Schöpfung dargestellt, allerdings mit dem Zweck einer Behebung des inzwischen geschehenen Falls: Dessen Folgen – darunter auch die Unterwerfung des Menschen unter die vergängliche Natur, die ihm eigentlich untersteht – sollen durch Schöpfung und Erlösung wieder aufgehoben werden.

Muss also auch bei Maximos von einer Theorie der „doppelten Schöpfung“ gesprochen werden, nach der ursprünglich der Mensch als Geistwesen (genauer: nach Gregor mit einem geistlichen, für die Unvergänglichkeit konzipierten Leib) geschaffen wurde? Die übrige, materielle Welt wäre dann erst nach dem Sündenfall zustande gekommen<sup>123</sup> und würde damit – zumindest auf den ersten Blick – an ein gnostisches System erinnern: Ähnlich wie in der Gnosis, die die Rettung des (Lichtfunkens im) Menschen aus der irdischen Welt in das Licht verkündet, würden bei der Auferstehung hier zusammen mit den sterbli-

---

<sup>120</sup> Vgl. unten, Beginn von Kapitel VI.

<sup>121</sup> Christus nimmt in seiner Inkarnation nicht nur die menschliche Natur als solche an, sondern auch als Gefallene. Zur Annahme *beider* Seinsweisen der menschlichen Natur vgl. den nun folgenden Abschnitt 3.4 sowie unten, Kapitel X, Abschnitt 3.5.

<sup>122</sup> Kapitel IX, Abschnitt 4.1 bei der Diskussion der Furcht vor den ewigen Strafen.

<sup>123</sup> Vgl. Thunberg, *Microcosm*, 161.

chen Leibern der Menschen auch die real existierenden Tiere und Pflanzen nicht verwandelt, sondern sie würden endgültig verwesen bzw. untergehen.

Nun unterscheiden sich nach Maximos die beiden ‚Arten‘ von Schöpfung aber nicht dem Wesen nach, sondern nur nach der Seinsweise (τρόπος ὑπάρξεως)<sup>124</sup>: Diese Seinsweise, nach der die Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen wurde, kann ohne Änderung des Wesens wieder aufgehoben werden. So kann zumindest gesagt werden, dass nach Maximos in einem gewissen Sinne *Inkarnation und Vergöttlichung einander entsprechen*: Indem der *Logos* Fleisch annimmt, wird dieses vergöttlicht, auch und gerade in seiner zeitlichen, vergänglichen Dimension. Andererseits wird es eben dadurch aber auch der Auferstehungsdimension, der Ewigkeit, zugeführt. Daher hat die Theosis zwar einen diesseitigen Aspekt, geht aber nicht darin auf. Denn Christi Inkarnation vollendet sich in der Auferstehung, welche das Diesseits seines menschlichen Leibes mit dem Jenseits verbindet. Das sterbliche Fleisch der ‚zweiten‘ Schöpfung wird also zusätzlich zum unsterblichen der Auferstehungsleiber in die Vergöttlichung mit einbezogen – in dem Masse, in dem es schon in der Zeit göttliche Energien erleben darf – in einer anderen „Seinsweise“.

### 3.5 Die Symbolik der ‚acht‘ Schöpfungstage

Was den Zeitpunkt der Vergöttlichung<sup>125</sup> betrifft, so haben wir schon weiter oben (Abschnitt 2.3) festgestellt, dass alles nicht nur jetzt schon, seit der Schöpfung, an Gottes Energie des Seins Anteil hat, sondern dereinst, in der Auferstehung, ausserdem an seiner Energie des Immerseins Anteil erhalten wird. Nun sprengt schon der Begriff des Immer-Seins in gewisser Weise die Zeitlichkeit im Sinne der mit ihr verbundenen Vergänglichkeit; denn obschon die Geschöpfe einen Anfang in der Zeit haben, sind sie durch die Auferstehung in eine Dimension bzw. in eine „Seinsweise“ versetzt, welche der Zeitlichkeit enthoben ist. Hinzu kommt nun, dass bei der Theosis der überzeitlichen, also der gedanklich erkennbaren Welt einschliesslich der Engel, auch noch die Dimension der Ewigkeit transzendiert wird, da nach der Einigung des Denkbaren mit dem sinnlich Wahrnehmbaren schliesslich beides mit Gott vereint werden soll (vgl. oben, Abschnitt 3.3).

Symbolisch für diese Zusammenhänge stehen für Maximos die Schöpfungstage der Genesis. Während der ‚Siebente Tag‘ das ‚Ende der Zeiten‘ symboli-

---

<sup>124</sup> Vgl. dazu Ivánka, *Auseinandersetzung*, 32; vgl. dazu auch unten, Kapitel X, Abschnitt 3.5.

<sup>125</sup> Vgl. dazu oben, *Einleitung*, Abschnitt 2.2.

siert, steht der ‚Achte Tag‘ für das Ende der Ewigkeit (der ‚Äonen‘).<sup>126</sup> Am siebten symbolischen Schöpfungstag kommen die Geschöpfe zur Ruhe von ihrer Bewegung in der Zeit, wie es dem Sabbat entspricht; am achten, als ‚Neue Schöpfung‘, auch von ihren gedanklichen Bewegungen. Beide Tage werden jedoch im Vollzug des Mysteriums Christi durch die Glaubenden schon heute vorweggenommen. Maximós schreibt (*Ambiguum* 65/ LXI):

„Vom selben [Gregor von Nazianz] aus der Pfingstpredigt [*Oratio* 41 aus PG 36, 429 D 2-4]: ‚Über den einen [noch] fehlenden Tag, den wir aus dem kommenden Zeitalter vorweggenommen haben [den Sonntag], der sowohl achter wie auch erster ist, besser aber ein[zig]ler und unzerstörbarer, denn dort muss der hiesige Sabbat der Seelen enden‘:

Wenn man die Sieben, gemäss der heiligen Schrift, schon nur als Zahl ansieht, wird [werden] ihr viel[e] mystische Betrachtung[smöglichkeiten] zugeschrieben durch diejenigen, die das Göttliche studieren. Sie bedeutet nämlich: die Zeit; und Zeitalter [Sg./ Pl.]; Bewegung und Zusammenfassung und Mass und Grenze und Vorsehung und vieles andere, wenn es gemäss dem Sinn eines jeden schön betrachtet wird. – Und wenn man sie auch lediglich als ‚Aufhören‘ [vgl. die wörtliche Bedeutung von ‚Sabbat‘] betrachtet, so enthält sie ebenfalls viel auf sie zu beziehende mystagogische Erkenntnis. Um jedoch die Abhandlung nicht durch Eingehen auf jede Einzelheit lästig zu machen, wollen wir dasjenige durchnehmen, was wichtiger als das andere zu sein scheint.“<sup>127</sup>

So betrachtet Maximós also in der Frage der zeitlichen Ansetzung der eschatologischen Geschehnisse die drei in der *Einleitung*<sup>128</sup> beschriebenen Ebenen (a - c) differenziert: Er kombiniert und verschränkt miteinander

- (a) den Aufruf zur Nachfolge Christi schon heute – als ein zeitlicher, aber meist vergänglicher Anfang des Reiches Gottes auf Erden; sowie
- (b) den Aufruf zum Erkennen des Guten, das heisst der göttlichen Zielsetzung für die Schöpfung (*Logos*) und

---

<sup>126</sup> Vgl. dazu unten, Kapitel IX, Abschnitt 2: Das Ende der Zeiten (χρόνοι, vgl. 1Petr 1,20) ist nach Maximós mit Christus schon angebrochen, das Ende der Äonen steht noch aus.

<sup>127</sup> Maximós, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 65 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel LXI), Abschnitt vor 255a (PG 91, 1390; Interpunktion nach dem Codex Gudianus Graecus, 39; lateinischer Text in CChr.SG 18, 241): "τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ εἰς τὴν ἁγίαν πεντεκοστήν λόγου· εἰς τὸ μιᾶς δεούσης ἡμέρας· ἦν ἐκ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος προσειλήφαμεν· ὁγδόγην τε οὕσαν τὴν αὐτὴν καὶ πρώτην· μᾶλλον δὲ μίαν καὶ ἀκατάλυτον· δεῖ γὰρ ἐκεῖσε καταλῆξαι τὸν ἐνταῦθα σαββατισμὸν τῶν ψυχῶν.

Ὁ ἐπὶ κατὰ τὴν ἁγίαν γραφὴν· ὥς μὲν ἀριθμὸς μόνον λαμβανόμενος, πολλὴν ἔχει φυσικῶς τὴν ἐπ’ αὐτῷ κειμένην τῶν φιλοπονοῦντων τὰ θεῖα μυστικὴν θεωρίαν· σημαίνει γὰρ τὸν χρόνον· καὶ αἰῶνα· καὶ αἰῶνας· κίνησίν τε καὶ περιοχὴν καὶ μέτρον καὶ ὅρον καὶ πρόνοιαν καὶ ἕτερα πόλλα· κατὰ τὸν ἐκάστου λόγον καλῶς θεωρούμενος· ὥς ἀνάπαυσις δὲ μόνον σκοπούμενος, καὶ οὕτω πολλὴν ἔχει τὴν ἐπ’ αὐτῷ μυσταγωγουμένην γνῶσιν· ἀλλ’ ἵνα μὴ καθ’ ἕκαστον διεξιὼν φορτικὸν τὸν λόγον ποιήσωμαι· τὸ δοκοῦν ὑψηλότερον τῶν ἄλλων εἶναι γυμνάσωμεν·"; – Übersetzung: K.H.N.

<sup>128</sup> Abschnitt 1.1.

- (c) die Hoffnung auf eine Wiederaufrichtung der Schöpfung in ihrer ursprünglichen, in Christus und auf Christus hin geschaffenen Unverderblichkeit (Ewigkeit), ja: auf ihre unüberbietbare eschatologische Theosis.

Dabei ist das aktive Tun des Menschen<sup>129</sup> als instabil und reversibel, das Tun Gottes dagegen als stabil und irreversibel zu denken.<sup>130</sup>

Hier kommt nun also das häufig bei Maximus zu findende Dreierschema zum Ausdruck (vgl. *Einleitung*, Abschnitt 1.1 u.ö.)<sup>131</sup>. Dieses Schema hat neben vielen anderen<sup>132</sup> etwa auch Hans Urs von Balthasar für Maximus aufgewiesen.<sup>133</sup> Schon bei Euagrios Pontikos begegnet nach Balthasar dieser Dreischritt, der auf die knappe Formel ‚Praxis – Theorie – Entrückung‘ gebracht werden könnte:

- „,Praktiké‘ (,Reinigung‘ der Seele durch aktive Tugendbildung),
- ,Theoria physiké‘ (,Erleuchtung‘ der Seele im Durchschauen der Natur auf ihren göttlichen Grund hin) und
- ,Theologiké‘ (,Einigung der Seele mit Gott in Gebet und Ekstase‘)“.<sup>134</sup>

Bei Euagrios wird auf dem mystischen Aufstieg der Seele zu Gott die Praxis durch Erkenntnis ‚überboten‘; Maximus dagegen betrachtet Theorie und Praxis als gleichwertige, einander ergänzende Bereiche der Ethik, die aber beide mit der dritten ‚Dimension‘, der überaussprechlichen Einigung mit Gott (wegen deren Charakterisierung durch die Sprache der areopagitischen ‚negativen Theologie‘) nicht verglichen werden können.

---

<sup>129</sup> Ausser bei Jesus Christus und – sehr selten – bei Heiligen, die schon in der Zeit die Gnade der Vergöttlichung erlebt haben: vgl. unten, Abschnitt 5.

<sup>130</sup> Zu dieser Unterscheidung vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 3; Kapitel II, Abschnitt 2.2.

<sup>131</sup> Gemäss dem beschriebenen Dreischritt ist diese Arbeit in drei Teile gegliedert. Dabei wird die Theosis-Lehre (Teil A) vorgezogen, da in ihr zunächst grundsätzlich gezeigt wird, wie nach Maximus Gottes Wirken alle menschliche Aktivität ablöst und übersteigt. Im Teil B wird dann die Logoslehre (die ‚Theorie‘) diskutiert. Diese Lehre liegt sowohl Maximus’ kosmischer Christologie als auch seiner kosmischen Soteriologie zu Grunde. Ihr erkennen-der Nachvollzug auf Seiten des Menschen stellt nämlich die Grundlage zur Überwindung (bzw. Wandlung!) der von Gott weg führenden Leidenschaften dar (hin zu Leidenschaften, die zu Gott hinführen, vgl. unten, Kapitel IX, Abschnitt 4.1) – und gleichfalls auch die Grundlage der Hoffnung auf ‚Anakephalaiosis‘ und ‚Apokatastasis‘. Die Beschreibung der Letzteren durch Maximus bildet dann den Inhalt von Kapitel IX (in Teil C), das von der hierdurch ermöglichten (durchaus teilweise auch ‚theoretischen‘) ‚Praxis‘ Christi und der Menschen handelt.

<sup>132</sup> Vgl. z.B. Thunberg, *Microcosm*, 352: „A three-fold spiritual development“. Renczes, *Agir*, baut seine Monographie anhand dieses Schemas auf. Werner Völker verweist zum Vergleich auf die Dreiteilung des Aufstiegs nach Pseudo-Dionysios Areopagites (Völker, *Maximus Confessor*, 22: ‚Reinigung – Erleuchtung – Vollendung‘) und baut sein Buch entsprechend auf: ‚Überwindung der Sünde – Glaube und Erkenntnis – Gottesschau, Gebet und Theosis‘.

<sup>133</sup> Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, Kapitel *Die Synthese der drei Gesetze*, 288-312.

<sup>134</sup> Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 301.

In den 200 *Capita theologica et oeconomica*<sup>135</sup> spricht Maximos von dem, was Balthasar<sup>136</sup> die „drei kosmischen Tage“ nennt:<sup>137</sup>

- *Der Sechste Tag* (Freitag), an dem der Mensch geschaffen und Christus gekreuzigt wurde, symbolisiert die (vollendete) Praxis: „Der sechste Tag bedeutet die vollständige Erfüllung der natürlichen tugendhaften Tätigkeiten der im praktischen religiösen Leben Tätigen“<sup>138</sup>.
- *Der Siebente Tag* (Sabbat), an dem Gott und die Menschen ruhen, und an dem Christus im Grab ruhte und in die Unterwelt stieg, symbolisiert die (vollständige) Erkenntnis: „Der siebte ist für die Beschaulichen die Beendigung und die Ruhe aller naturhaften Erwägungen hinsichtlich der unsagbaren Erkenntnis“<sup>139</sup>.
- *Der Achte Tag* (Sonntag) symbolisiert die Auferstehung, die Vergöttlichung: „Der achte Tag aber bedeutet die Versetzung und den Übertritt der Würdigen zur Vergöttlichung“<sup>140</sup>.

Dabei sind bei Maximos Praxis und Theorie (sowie die sie überbietende Theosis) derart eng miteinander verknüpft, dass sie nicht voneinander getrennt werden können, sondern sich gegenseitig voraussetzen. Daher muss beachtet werden, dass es sich hier um eine logisch-symbolische, nicht aber um eine als linear-zeitliche Abfolge verstandene Zuordnung der „acht Schöpfungstage“ (einschliesslich des Tages der Ruhe und des Tages der Neuen Schöpfung) zu den Stufen des geistlichen Aufstiegs handelt:

- Allem zu Grunde liegt das sechstägige Schaffen Gottes, dem der Mensch, sozusagen ab dem *Sechsten Tag*, an der er als Bild Gottes geschaffen wurde, nacheifern kann und soll; diesem Anspruch wurde er wegen seines Falls, der auch noch ‚am Sechsten Tag‘ erfolgte,<sup>141</sup> allerdings nicht gerecht, so dass Christus ihn ebenfalls ‚am Sechsten Tag‘, dem Freitag, durch sein Opfer am Kreuz erlöste.

<sup>135</sup> Den so genannten *Gnostischen Zenturien*, (CPG 7694), die durch Balthasar eingehend analysiert und neu geordnet wurden (*Liturgie*,<sup>2</sup> 1961, 482-643). Der griechische Originaltext liegt bisher nur in der (1865 reproduzierten) Ausgabe von Franc. Combefis von 1675 vor (PG 90, Sp. 1084-1173), die deutsche Übersetzung in der *Philokalie* (2004, 141-207).

<sup>136</sup> Balthasar, *Liturgie*,<sup>2</sup> 1961, 617.

<sup>137</sup> *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694) I, 55, in: PG 90,1104 B4-10: "Ἐκτη ἡμέρα ἐστὶν, ἡ τῶν πρακτικῶν περὶ τὴν ἀρετὴν τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν, παντελὴς ἀποπλήρωσις· ἐβδόμη δὲ ἐστὶν, ἡ τῶν θεωρητικῶν περὶ τὴν ἄρρητον γνῶσιν πασῶν τῶν φυσικῶν ἐννοιῶν ἀποπεράτωσις καὶ ἀπόπαυσις· ὀγδόη δὲ, ἡ πρὸς θεῷ τῶν ἀξίων μετὰταξις τε καὶ μετάβασις."

<sup>138</sup> *Philokalie* 2004, 155. Balthasar: „Der 6. Tag ist die Erfüllung der praktischen Naturenergien durch Tugend“ (*Liturgie*,<sup>2</sup> 1961, 621).

<sup>139</sup> *Philokalie* 2004, 155. Balthasar: „der siebte [ist] der Vollbesitz der naturhaften Gehalte in Gnosis“ (*Liturgie*,<sup>2</sup> 1961, 621).

<sup>140</sup> *Philokalie* 2004, 155. Balthasar (*Liturgie*,<sup>2</sup> 1961, 621f.): „der achte [ist] die Überführung der Auserwählten in Vergottung“.

<sup>141</sup> Zum Fall des Menschen vgl. unten, Kapitel VI, Abschnitt 2.

- Darauf folgt das Ruhen Gottes (und der Schöpfung) am *Siebenten Tag*<sup>142</sup>.
- Die übervernünftige, vergöttlichende Neuschöpfung ereignet sich am „achten“, dem *Ostertag*, welcher aber wie der erste ein Sonntag ist, so dass sich zeigt: Die alte Schöpfung ist in der neuen verwandelt enthalten.

Indem Maximus so die verschiedenen Dimensionen christlicher Existenz (Praxis, Erkenntnis, spirituelle Extase) im Rahmen einer mystisch-bildlichen Deutung der Schöpfungstage darstellt, hebt er die Diskussion über die Zeitlichkeit der Wiederkunft Christi, des Paradieses oder der Auferstehung auf eine andere, symbolische Ebene, die auch auf die jeweilige Gegenwart und Zukunft bezogen werden kann.

#### 4. ‚Gott alles in allem‘: Theosis als Überbietung von Zeit und Ewigkeit

Nach Maximus entsteht also die eschatologische Annäherung, ja Identität (mit Ausnahme der Wesensgleichheit) zwischen Gott und der Welt in zwei Schritten mit je verschiedener ‚Richtung‘:<sup>143</sup>

- einerseits (dies kann dem ‚ersten‘ bis ‚sechsten‘ Tag des Schöpfungsberichtes zugeordnet werden) von Gott zur Welt im Bereich der Zeitlichkeit, nämlich analog und im Masse der Teilhabe Christi an den Eigenschaften der Schöpfung in seiner Inkarnation (ἐνσάρκωσις; diese verhilft dem Menschen zur Befreiung seiner natürlichen, geschöpflichen Güte);

- und andererseits (am ‚siebenten‘ und ‚achten‘ Tag: am Ende/ Ziel der Zeiten und Äonen) von der Welt zu Gott, und hier analog und im Masse der Teilhabe der Schöpfung an den göttlichen Wirkungen (Energien) des Immer-Daseins, der selbstlosen Liebe, Barmherzigkeit etc. – und zwar dadurch, dass die ihr eigenen Energien zu ihrem Ziel und Ende kommen, indem sie durch göttliche Energien ergänzt werden und als geschöpfliche zur Ruhe kommen.

Dies geschieht bei den Heiligen teilweise schon jetzt, durch das Tun des (Über-)Guten und die Erkenntnis des Wahren: Gerade so wie es bei Christus von Natur aus der Fall war, dass er die Kraft hatte, seinen menschlichen Willen nach seinem göttlichen auszurichten, erfolgt auch bei ihnen eine echte Stabilisierung des Willens schon in diesem Leben.<sup>144</sup> Bei den anderen liegt diese

<sup>142</sup> Zum ‚Aufhören der Bewegung‘ vgl. unten, Abschnitt 4.1.

<sup>143</sup> Zur Spannung zwischen diesen beiden Bewegungsrichtungen und der ‚natürlichen‘ Bewegungsrichtung der Schöpfung vgl. unten, Abschnitt 4.2 und 6.

<sup>144</sup> Vgl. Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) VI (CChr.SG 7, 69). Es handelt sich hier wohl um die Perfekten (τέλειοι, vgl. Kapitel X, CChr.SG 7, 83, Zeile 15), die im Gegensatz zu den einfachen Glaubenden (vgl. die Übersetzung von E. Ponsoye, Paris 1992, 84: „les craignants“) bzw. „sich Fürchtenden“ (φοβούμενοι, CChr.SG 7, 83, Zeile 11) und den (im Glauben) Fortgeschrittenen (προκόπτιοντες, ebd., Zeile 13) gemäß 1Joh



Teilhabe der Schöpfung an den göttlichen Energien in der Zukunft, symbolisiert durch den „Achten Schöpfungstag“, also ‚nach‘ Zeit und Ewigkeit, bei der Vergöttlichung auch der ewigen, geistigen Schöpfung.

Denn bei Maximus kann die Theosis, die das Ziel der Schöpfung darstellt, einerseits schon in diesem (zeitlichen und ewigen) Leben (des Leibes und der Seele) stückweise von Seiten des Menschen verwirklicht werden

- durch gutes Handeln im Sinne von Praxis und Theorie, ermöglicht zunächst durch die gnadenhafte Wiederherstellung seiner eigenen, geschöpflichen Energien; darüber hinaus erhält der Mensch aber auch Anteil an Gottes Güte und Weisheit (symbolisch gesprochen, nach Maximus, schon am sechsten Schöpfungstag, an dem der Mensch wirkt, und am siebten, an dem er reflektiert), ohne dass die menschlichen Energien dafür aufgegeben werden müssten.

- Andererseits aber sollen schliesslich, in Überbietung von Zeit und Ewigkeit, die Geschöpfe „durch das Geheimnis der Liebe“ aus reiner Gnade (siehe oben, Abschnitt 3.2) am Jüngsten oder ‚achten‘ Tag in einer endgültigen Vergöttlichung an Gott Anteil erhalten, ja „Götter werden“ und jeder und jede seinen bzw. ihren Platz erhalten, der ihm/ ihr seiner/ ihrer Würde gemäss zukommt:

„So wie er [Christus] nämlich unseretwegen unverändert herabkam und ein Mensch wie wir wurde, nur ohne Sünde, indem er die Gesetze der Natur auf übernatürliche Weise aufhob, so werden auch wir in der Folge durch ihn nach oben gelangen und Götter sein, ihm gemäss, durch das Geheimnis der Liebe [oder: der Gnade], ohne aber im geringsten unsere Natur zu verändern. Und so wird die Welt, die droben ist, gemäss dem weisen Lehrer [Gregor von Nazianz] wieder vervollständigt: Die Glieder des Leibes werden je nach Würdigkeit hin zum Haupt vereint, wobei natürlich ein jedes Glied, wie es ihm der harmonischen Architektur des Geistes gemäss gebührt, eine seiner Tugend entsprechend nahe Position empfängt und so den alles erfüllenden und aus allem/ allen ergänzten Leib dessen vervollkommnet, der alles in allem/ allen erfüllt“.<sup>145</sup>

---

3,9 „nicht sündigen können“. In ihnen ist die freie Willenswahl (προαίρεσις) ganz auf Gott gerichtet (CChr.SG 7, 69, Zeile 12), denn zum Glauben allein (πίστις μονῇ) kommt hier noch durch die Erkenntnis (ἐπίγνωσις) die Ähnlichkeit mit Gott (ὁμοίωσις) hinzu (ebd., Zeilen 13-16).

<sup>145</sup> Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 31 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXVII), Abschnitt vor 212b (PG 91, 1280D3-1281A5); Interpunktion nach dem Codex Gudianus Graecus, 39): "ὥς γὰρ γέγονε κάτω δι' ἡμᾶς ἀναλλοιώτως· καὶ ἄνθρωπος καθ' ἡμᾶς χωρὶς μόνης ἁμαρτίας· λύσας ὑπερφυῶς τοὺς νόμους τῆς φύσεως, οὕτω καὶ ἡμεῖς κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἄνω δι' αὐτὸν γενησόμεθα· καὶ θεοὶ κατ' αὐτὸν τῷ τῆς χάριτος μυστηρίῳ μηδὲν τὸ παράπαν ἀλλοιοῦντες τῆς φύσεως· καὶ οὕτω πληροῦται πάλιν κατὰ τὸν σοφὸν διδάσκαλον, ὁ ἄνω κόσμος· πρὸς τὴν κεφαλὴν τῶν μελῶν τοῦ σώματος κατ' ἀξίαν συναγομένων· ἐκάστου δηλονότι μέλους τῇ κατ' ἀρετὴν ἐγγύτητι, τὴν πρέπουσαν αὐτῷ θέσιν· διὰ τῆς ἀρχιτεκτονίας τοῦ πνεύματος ἑναρμονίως λαμβάνοντος καὶ συμπληροῦντος· τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου· τὸ σῶμα τὸ πάντα πληροῦν καὶ ἐκ πάντων πληροῦμενον·" – La-

Im Rahmen dieser „bunten“ Eschatologie sind auch in der Vollendung verschieden grosse Abstände vom Haupt innerhalb des Leibes für die in verschiedenem Masse Heiligen vorgesehen. Andererseits gehören alle Glieder gleichermassen zum Leib Christi. Ihnen wird, auch wenn sie verschieden sind, in abgestufter Weise dieselbe Würde der Zugehörigkeit zuteil.

#### 4.1 Bewegung gemäss 1Kor 15,28 als ein „Teil Gottes“ (Gregor von Nazianz)

Obwohl die Theosis dem Menschen passiv widerfährt, geschieht sie nicht gegen seinen Willen, betont Maximus, indem er 1Kor 15,28, die Unterwerfung des Sohnes unter den Vater, interpretiert als eine Einwilligung, „durch die, wie der göttliche Apostel sagt, der Sohn dem Vater diejenigen unterwirft, welche freiwillig akzeptieren, dass sie sich unterordnen“.<sup>146</sup>

Maximos versichert, dass der Mensch seinen freien Willen (αὐτεξουσία) dadurch nicht aufgeben muss: Vielmehr wählt er freiwillig das Gute, denn es ist ja die Natur des gut geschaffenen Willens, in Gott verankert zu sein:

„Es kommt nämlich nicht, sage ich, zu einer Aufhebung der Selbstbestimmung, sondern vielmehr zu einer dauerhaften und unerschütterlichen Ausrichtung nach der (eigenen) Natur, nämlich einer Willensentäusserung.“<sup>147</sup>

Dabei soll mit der Seele auch der (menschliche) Leib vergöttlicht werden, und zwar durch das Zum-Stillstand-Kommen der natürlichen Leibestätigkeiten (an ihre Stelle treten göttliche):

„Und so wird die Seele zu Gott [bzw.: göttlich] durch die Teilnahme an der göttlichen Gnade. Sie selbst hat dabei mit allem aufgehört, was den Geist und die Sinneswahrnehmung betrifft, und hat mit sich selbst auch die natürlichen Tätigkeiten des Leibes zum Stillstand

---

teinischer Text in: CChr.SG 18, 163, Zeilen 125ff. – Übersetzung: K.H.N.; vgl. Balthasar, *Liturgie*,<sup>1</sup> 1941, 372; 21961, 359.

<sup>146</sup> Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 7 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel III), Abschnitt vor 122a (PG 91, 1076A10; Interpunktion nach dem Codex Gudianus Graecus, 39): "Καὶ τοῦτό ἐστιν ἴσως ἡ ὑποταγὴ ἣν ὁ θεῖος ἀπόστολος φησι τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν ὑποτάσσειν· τοὺς ἐκουσίως δεχομένους τὸ ὑποτάσσεσθαι". – Lateinischer Text in: CChr.SG 18, 25, Zeilen 130ff. – Übersetzung: K.H.N.

<sup>147</sup> Ebd. (PG 91, 1076B10-13): "Οὐ γὰρ ἀναίρεσιν τοῦ αὐτεξουσίου γίνεσθαί φημι, ἀλλὰ θέσιν μᾶλλον τὴν κατὰ φύσιν παγίαν τε καὶ ἀμετάθετον, ἥγουν ἐκχώρησιν γνωμικὴν" – Lateinischer Text in: CChr.SG 18, 25, Zeilen 142-144. – Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 443, s.v. ἐκχώρησις, übersetzt zwar ἐκχώρησις unter Bezug auf diese Maximos-Stelle mit „submission, surrender“; es handelt sich aber gerade nicht um die Aufgabe (ἀναίρεσις) des freien Willens, wie Maximus vorher selber betont, sondern um eine freiwillige Annahme des göttlichen Willens unter Aufgabe der (unfreien) γνώμη (Maximos verwendet diesen Begriff in seinen späteren Werken nicht mehr für den Willen Christi, denn er impliziert für ihn ein Hin- und Hergerissensein ohne freie Entscheidungsmöglichkeit; vgl. Koulomzin, *Redemption of Freedom*, 26f.; Thunberg, *Microcosm*, 228f.458).

gebracht, da er zusammen mit ihr vergöttlicht wurde infolge der ihm zukommenden Anteilnahme an der Vergöttlichung.<sup>148</sup>

Die Vergöttlichung der Schöpfung bedeutet auf der anderen Seite für Gott, dass er (in seinen Energien) „alles in allem“ sein wird (vgl. 1Kor 15,28). So weist Hans Urs von Balthasar darauf hin, dass für Maximus Gott „allen alles“ sein wird: „niedrig mit den Niedrigen, erhaben mit den Erhabenen und wesenhafter Gott für die, die er vergöttlicht“.<sup>149</sup>

Dabei werden die Geschöpfe auf der anderen Seite ein „Teil Gottes“; diesen Ausdruck Gregors von Nazianz<sup>150</sup> erklärt Maximus wie folgt:

„Es ist wie wenn er sagt: Weil ja der Mensch durch Gottes Güte aus Seele und Leib besteht und ihm von ihm [Gott] auch die vernünftige und verständige Seele gegeben wurde, so besteht diese gleichzeitig nun *gemäss dem Bild* dessen, der sie gemacht hat: als eine, die einerseits die Anhänglichkeit und die aus ganzer Kraft vollkommene, unablässig auf Erkenntnis gerichtete Liebe zu Gott besitzt und *das Vergöttlichtwerden nach der Ähnlichkeit* empfängt, andererseits als eine, die sich, gemäss der verständigen Fürsorge für das [ihr] Untergebene, [den Leib,] und die in Bezug auf das auferlegte Gebot, den Nächsten wie sich selber zu lieben, in verständiger Weise des Leibes annimmt, indem sie ihn auch durch Tugenden vernünftig macht und Gott aneignet als einen Mit-Sklaven, dem sie die [selbst-]gefertigte Einwohnung Gottes vermittelt hat, und ihm diesen, [sc. Gott,] der sie miteinander verbindet, zu einem unlöslichen Band der geschenkten Unsterblichkeit macht, damit das, was Gott für die Seele ist, die Seele für den Leib werde, und sich der Schöpfer des Alls als [ein] Einer zeige, der analog allen Dingen *durch die Menschheit* einwohnt und das Viele, das nach der Natur voneinander getrennt ist, zur Einheit [wörtlich: zu einem Einen] komme, indem es sich einander um die eine Natur des Menschen herum zuwendet, und *Gott alles in allem werde, alles umfassend und in seine Person [enhypostatisch] aufnehmend*, da *keines der Wesen die Bewegung ohne Anbindung [an ihn] besitzt* – und wegen seiner ungeteilten Präsenz, durch die wir auch göttlich [Götter], Kinder, Leib [Christi], Glieder, *Teil Gottes* und Ähnliches sind und genannt werden in der Erhebung des göttlichen Blickwinkels auf das Ende [oder: Ziel] hin.“<sup>151</sup>

<sup>148</sup> Russel (ebd., 293) übersetzt (und zitiert teilweise) diese Stelle aus Maximus' *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694) 2,88 (PG 90, 1168A10-15): "[ἡ ψυχὴ] γίνεται θεὸς τῇ μεθέξει τῆς θεϊκῆς χάριτος, πασῶν τῶν κατὰ νοῦν καὶ αἰσθησιν ἐνεργειῶν, αὐτῇ τε παυσαμένη, καὶ ἑαυτῇ τὰς τοῦ σώματος συναναπαύσασα φυσικὰς ἐνεργείας, συνθεωθέντος αὐτῇ κατὰ τὴν ἀναλογουσαν αὐτῷ μέθεξιν τῆς θεώσεως"; ins Deutsche übersetzt in: *Philokalie* 2004, 203; Ergänzung in []: K.H.N.

<sup>149</sup> Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 21 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XVII), Abschnitt vor 202b, übersetzt durch von Balthasar (in: *Liturgie*, 1961, 79, *Anm.* 1): „Amb; PG 91, 1256B“. Hier findet sich der griechische Text: "πᾶσι πάντα γίνεται δι' ὑπερβολὴν ἀγαθότητος· ταπεινός, τοῖς ταπεινοῖς· ὑψηλός, τοῖς ὑψηλοῖς· καὶ τοῖς δι' αὐτὸν θεουμένοις ὁ φύσει Θεός·"; wörtlich also: „für die, die durch Ihn vergöttlicht werden“; diese sind dann eben nicht wesenhaft Gott, aber nach den Eigenschaften.

<sup>150</sup> Vgl. dazu unten, Kapitel VI, Abschnitt 1.1.

<sup>151</sup> Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 7 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel III), Abschnitt um 129a (PG 91, 1092 B1-C13): "Ὡσανεὶ ἔλεγεν· ἐπειδήπερ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος δι' ἀγαθότητα ὁ ἄνθρωπος γέγονε παρὰ τοῦ θεοῦ·

*Hervorgehoben* sind in diesem Zitat:

- (a) Der Mensch – auch und gerade seine Seele – ist zwar nach dem *Bild* Gottes geschaffen, empfängt aber die *Vergöttlichung* gemäss der *Verähnlichung* mit Gott (vgl. oben, Abschnitt 3.2.3).
- (b) Die analoge Einwohnung Gottes in allen Dingen erfolgt *durch die Menschheit*: der ‚Mikrokosmos‘ Mensch ist Vermittler dieser Einwohnung (vgl. oben, Abschnitt 3.3).
- (c) Wenn Gott „alles in allem“ sein wird, umfasst er alles und nimmt es in seine eigene Person (*enhypostatisch*<sup>152</sup>) auf – hier ist die Christologie Paradigma der Eschatologie<sup>153</sup>.
- (d) Die Bewegung aller Dinge ist nunmehr von Gott direkt abhängig (unter *Anbindung* an Ihn), aber freiwillig.
- (e) So werden wir und – mittelbar – das All nach Maximus regelrecht zu einem *Teil Gottes* als Glieder des Leibes seines Sohnes.

#### 4.2 Verwandlung der Existenzweise, nicht des Wesens

Neben und vor den oben (zu Beginn dieses Abschnitts 4) beschriebenen Bewegungen zwischen Gott und Schöpfung wäre es nach Maximus die natürliche, schöpfungsgemässe Bewegung des Alls (gewesen), sich auf Gott hin zu bewegen. Diese ‚natürliche‘ Bewegungsrichtung, nach der die Schöpfung sich auf Gott zubewegt, und die ‚mysteriöse‘/ heilsgeschichtliche, nach der sich Gott in Christus auf uns zubewegt und mit uns sich wieder zu Gott hinwendet,

---

ἐφ' ᾧ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ λογικὴν τε καὶ νοερὰν ψυχὴν· ἅτε δὴ κατ' εἰκόνα τοῦ ποιήσαντος αὐτὴν ὑπάρχουσιν· κατὰ μὲν τὴν ἔφεσιν· καὶ τὴν ἐξ ὅλης δυνάμεως ὀλικὴν ἀγάπην ἀπρὶξ Θεοῦ γνωστικῶς ἐχομένην· καὶ τὸ καθ' ὁμοίωσιν προσλαβοῦσαν *θεωθῆναι*· (Ende von 129a) κατὰ δὲ τὴν ἐπιστημονικὴν πρὸς τὸ ὑφειμένον πρόνοιαν· καὶ τὴν περὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν κελεύουσιν ἐντολήν, ἐμφρόνως τοῦ σώματος ἀντεχομένην, λογίσαι τε δι' ἀρετῶν αὐτὸ καὶ οἰκειῶσαι Θεῷ ὡς ὁμόδουλον· δι' ἑαυτῆς μεσιτευσούσης τὸν ποιητὴν ἔνοικον· καὶ τῆς δοθείσης ἀθανασίας· ἄλυτον δεσμὸν αὐτὸν ποιησομένην αὐτῷ τὸν συνδήσαντα· ἵν' ὅπερ ἐστὶ Θεὸς ψυχῇ, τοῦτο ψυχὴ σῶματι γένηται· καὶ εἰς ἀποδειχθῇ τῶν ὅλων Δημιουργὸς· ἀναλόγως διὰ τῆς ἀνθρωπότητος πᾶσιν ἐπιβατεύων τοῖς οὔσι· καὶ εἰς ἓν ἔλθῃ τὰ πολλὰ ἀλλήλων κατὰ τὴν φύσιν διεστηκότα· περὶ τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἀλλήλοις συννεύοντα· καὶ γένηται τὰ πάντα ἐν πᾶσιν αὐτός ὁ Θεός· πάντα περιλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ· διὰ τοῦ μηδὲν ἐτί τῶν ὄντων ἄφετον κεκτῆσται τὴν κίνησιν· καὶ τῆς αὐτοῦ ἁμοιβὴν παρουσίας· καθ' ἣν καὶ θεοὶ καὶ τέκνα καὶ σῶμα καὶ μέλη καὶ μοῖρα Θεοῦ καὶ τὰ τοιαῦτα ἐσμέν καὶ λεγόμεθα· τῇ πρὸς τὸ τέλος ἀναφορᾷ τοῦ Θεοῦ σκοποῦ." Übersetzung und *Hervorhebungen*: K.H.N.

<sup>152</sup> Die Person (*ὑπόστασις*), in die wir aufgenommen werden, ist (ähnlich dem ‚Leib‘) sinngemäss die des Sohnes.

<sup>153</sup> Vgl. die paulinische Parallelisierung „Wie Christus als Erstling, so später in Christus alle“ (entsprechend 1Kor 15,22); dazu vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 3.

stehen miteinander in einer Spannung. Dabei soll am Ende durchaus tatsächlich wieder die „natürliche“ (paradiesische), allzu kurz nur „im Anfang“ begonnene Ordnung<sup>154</sup> der oben (Abschnitt 3.4) so genannten ‚ersten Schöpfung‘ erreicht werden. Allerdings kann diese Änderung der Existenzweise der Schöpfung nur wegen der und durch die „mysteriöse“ Ordnung geschehen: durch Christi Inkarnation, Leiden, Sterben und Auferstehen hindurch.

Dann aber hat Gott selbst nicht mehr nur die leidensfreie, göttliche Natur, sondern ist durch unseren von Mangel an Güte geprägten Zustand, ja: durch Welt und Geschichte, selbst in der Person des Sohnes ‚hindurchgegangen‘; er hat dann „alles in seine Person mit aufgenommen“ (vgl. oben, Abschnitt 4.1). Das Prinzip seiner Natur (λόγος φύσεως) bleibt dabei zwar dasselbe, aber die Art und Weise seiner Existenz (τρόπος ὑπάρξεως) ist durch die Inkarnation des Sohnes verändert worden.<sup>155</sup> Gleichfalls erfährt auch der Mensch in dem Mass, in dem er sich – zusätzlich zu den wiederhergestellten menschlichen – die göttlichen Tugenden zu eigen macht und durch die Kontemplation der λόγοι Gottes und der Schöpfung erleuchtet wird, eine Verwandlung seiner Existenzweise, ohne dass aber dabei sein eigenes Wesensprinzip verändert würde.<sup>156</sup>

## 5. Eschatologie in Zeit und Ewigkeit

Der Mensch erhält so nach Maximus im Eschaton an einer Existenzweise Anteil, die seine zeitliche Begrenzung bei weitem übersteigt. Darüber hinaus erhält er Anteil an einer göttlichen, übervernünftigen Sichtweise, bei der die Ewigkeit selbst noch einmal transzendiert wird.

Denn einerseits wurde ja nach Maximus, wie oben (Abschnitt 3.5) dargestellt wurde, an symbolischen sechs Tagen die Welt geschaffen, und hier am sechsten der Mensch „nach Gottes Bild und Gleichnis“. Der Siebente Tag, der Sabbat, auch der Tag der Grabesruhe Jesu, symbolisiert das Aufhören der natürlichen Energien, welche so den übernatürlichen Platz machen können; dies führt zur Einsicht in die *logoi* der Schöpfung.<sup>157</sup> Am Achten Tag, der die Vergöttlichung symbolisiert, empfängt der Mensch mit seinem Einverständnis die übernatürlichen göttlichen Energien<sup>158</sup>.

Diese beiden Ereignisse des Siebenten und des Achten Tages sind aber, so Maximus, nur aus unserer Sicht verschiedene Dinge. Von ihrem Wesen her, schreibt er, seien sie identisch. Maximus bezeichnet ersteres mit dem Begriff

---

<sup>154</sup> Zum Fall Adams vgl. oben, Abschnitt 3.5, und unten, Kapitel VI, Abschnitt 2.

<sup>155</sup> Vgl. Thunberg, *Microcosm*, 452.

<sup>156</sup> Vgl. ebd., 453.

<sup>157</sup> Für Genaueres zu den *logoi* siehe unten, Teil B (Kapitel VI, Abschnitt 1).

<sup>158</sup> Für Weiteres zum Beitrag des Menschen siehe unten, Teil C, Kapitel IX, Abschnitt 2.

„Himmelreich“, das zweite mit dem Begriff „Reich Gottes“:

„Manche fragen nach dem Unterschied zwischen ‚Reich Gottes‘ und ‚Reich der Himmel‘, sind sie wesentlich oder nur gedanklich verschieden? Nur gedanklich: ‚Reich der Himmel‘ ist die wahre Gnosis der Dinge in ihren präexistenten Ideen, ‚Reich Gottes‘ die gnadenhafte Teilnahme an den naturhaft göttlichen Gütern. Das eine steht am Ende aller Dinge, das zweite aber, gedanklich davon unterschieden, jenseits des Endes“.<sup>159</sup>

Obwohl also beide Reiche wesentlich dasselbe sind, trennen wir in unseren Gedanken zwischen der Anteilnahme an den göttlichen Energien (Achter Tag) und der „Aufnahme der in Gott vor den Äonen bestehenden unverfälschten Erkenntnis der Dinge gemäss ihren *logoi*“ (Siebter Tag).<sup>160</sup>

Während einige wenige Heilige nach Maximus schon vor dem Tod auf Erden in der Tugend (symbolisiert durch den Sechsten Tag) und in der Erkenntnis (symbolisiert durch den Siebten Tag) vollkommen werden, wird die Fülle der Gnade, die Schau der Wahrheit selbst von Angesicht zu Angesicht (symbolisiert durch den Achten Tag) auch von vollkommen Weisen und Tugendhaften hier nur zum Teil empfangen:

„Solange sich jemand in diesem Leben befindet, besitzt er die teilweise Erkenntnis und Prophetie sowie das Unterpfand des Heiligen Geistes, doch nicht die Fülle selbst – auch wenn er im hiesigen Zustand im praktischen Tugendleben und in der Beschauung vollkommen ist. Er soll ja einmal, nachdem er die Zeiten durchgemessen hat, zum vollkommenen Los gelangen, welches den Würdigen von Angesicht zu Angesicht die Wahrheit selbst vor Augen führt, wie sie für sich selbst existiert. So besitzt er nicht mehr einen Teil aus der Fülle, sondern er erhält durch Anteilnahme gänzlich die Fülle der Gnade selbst. Es spricht ja der göttliche Apostel davon, daß ‚alle‘ (natürlich alle Geretteten) ‚zum vollkommenen Menschen gelangen, zum Vollmaß der Gestalt Christi‘ (Eph 4,13b), ‚in dem die Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen sind‘ (Kol 2,3). Werden diese offenbar, wird dadurch das Stückwerk abgetan werden“.<sup>161</sup>

Wer zu den Geretteten gehört, wird hier, wie sonst auch bei Maximus, offen gelassen. Jedenfalls haben offenbar (nur) die „Würdigen“ (ἄξιοι) wirklich an der göttlichen Wirkung (Energie) des Gutseins Anteil. Dies wird auch durch

---

<sup>159</sup> Paraphrase (aus: Balthasar, *Liturgie* <sup>2</sup>1961, 569) von: Maximus, *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694) II, 90. Griechischer Text in PG 90, Sp. 1168C: "Ζητοῦσί τινες, ποίαν διαφορὰν ἔχει πρὸς τὴν τοῦ Θεοῦ βασιλείαν ἢ τῶν οὐρανῶν βασιλεία· πότερον καθ' ὑπόστασιν διαφέρουσιν ἀλλήλων, ἢ κατ' ἐπίνοιαν. Πρὸς οὓς ῥητέον, ὅτι διαφέρουσι μὲν· οὐ καθ' ὑπόστασιν δέ. Μία γὰρ καθ' ὑπόστασιν ἅμφω· ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν· ἢ μὲν γὰρ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, τῆς τῶν ὄντων ἀκραιφνοῦς κατὰ τοὺς ἑαυτῶν λόγους ἐν τῷ Θεῷ προαινίου γνώσεώς ἐστι κατάληψις· ἢ δὲ τοῦ Θεοῦ βασιλεία, τῶν προσόντων τῷ Θεῷ φυσικῶς ἀγαθῶν κατὰ χάριν ἐστὶ μετάδοσις· καὶ ἢ μὲν κατὰ τὸ τέλος τῶν ὄντων, ἢ δὲ κατ' ἐπίνοιαν μετὰ τὸ τέλος τῶν ὄντων ἐστὶ." Balthasar weist in der Folge (570) darauf hin, dass schon Euagrius diese beiden Reiche nach ‚Erkenntnis der Seienden‘ und ‚Erkenntnis der heiligen Dreiheit‘ unterschieden hat („*Pract.* 1,2-3; PG 40, 1221D“).

<sup>160</sup> So die wörtliche Übersetzung der Definition des ‚Reichs der Himmel‘ durch K.H.N.

<sup>161</sup> Maximus, *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694) II, 87. Übersetzung aus *Philokalie* 2004, 201f.

die folgenden Texte aus den 200 *Capita theologica et oeconomica* nahe gelegt:

(1, 45) „Die Ernte Gottes ist das Bleiben und Gründen<sup>162</sup> der in jeder Hinsicht Würdigen auf Ihn hin, welches nach der Vollendung der Äonen eintreten wird.“

(1, 46) „Die Beschneidung des Herzens im Geiste ist die eintretende gänzliche Beseitigung der natürlichen Energien von Wahrnehmung und Verstand in Bezug auf Wahrnehmbares und Verständliches: durch die gänzliche und nicht mehr messbare Umwandlung von Leib und Seele in etwas Göttlicheres, wenn der Geist kommt.“

(1, 47) „Es gibt einen Sabbat Gottes: das gänzliche Ans-Ziel-Kommen (Eingehen) des Geschaffenen zu Ihm. Dadurch ersetzt er die natürliche Energie bei diesem durch Seine unaussprechlich wirksame göttlichste Energie. Denn Gott hört mit der in jedem Seienden befindlichen natürlichen Energie auf, durch die er ja jedem Seienden ermöglicht hat, sich in natürlicher Weise zu bewegen, wenn ein jedes, welches in analoger Weise an der göttlichen Energie Anteil genommen hat, die ihm naturgemäss eigene Energie um Gott selbst herum beendet.“<sup>163</sup>

Die uns in der Schöpfung gegebene natürliche Wirkungsart (Energie) also legen wir dann in einer über-rationalen „Umwandlung“ ab, um an den um Gott herum befindlichen Energien (Gottes Güte, Gottes Unsterblichkeit) Anteil zu erhalten. Schon vorher aber hat durch den *logos* des Daseins seit der Schöpfung alles Anteil an Gottes Dasein und dereinst durch die Auferstehung auch an seinem Immersein, und zwar beides aus Gnade.

## 6. Ergebnis und Ausblick

Maximos erhebt in seiner fünften (der letzten) Einigung den Menschen über sich selbst (und über die Schöpfung<sup>164</sup>) in seinen (und ihren) *beiden* Aspekten: dem vergänglichen *und* dem unvergänglichen. Beiden ist „Dasein“ gemeinsam, welches wohl von Gott verliehen, aber auch von ihm transzendiert wird.

---

<sup>162</sup> "μονὴ τε καὶ ἰδρυσις" – dies sind genau diejenigen Begriffe, welche die Origenisten für den Status der Intelligenzen vor ihrem Fall in die Zeitlichkeit verwendet haben; siehe unten, Kapitel IX, Abschnitt 1.

<sup>163</sup> CPG 7694; Text in PG 90, 1100BC: "Θεοῦ θέρος ἐστὶν, ἡ εἰς αὐτὸν κατὰ τὴν τῶν αἰώνων ἀποπεράτωσιν γινομένη τῶν ἀξίων καθόλου μονὴ τε καὶ ἰδρυσις." (45); "Ἐν πνεύματι περιτομὴ καρδίας ἐστὶν, ἡ γινομένη τῶν κατ' αἴσθησιν καὶ νοῦν περὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητὰ φυσικῶν ἐνεργειῶν παντελὴς περιαίρεσις· διὰ τῆς ἀμέσως τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν ὀλικῶς μεταμορφώσεως πρὸς τὸ θεϊότερον, παρουσίας τοῦ Πνεύματος." (46); "Θεοῦ σαββατισμὸς ἐστὶν, ἡ εἰς αὐτὸν διόλου τῶν πεποιημένων κατάντησις· καθ' ἣν καταπαύει τῆς ἐπ' αὐτοῖς φυσικῆς ἐνεργείας, τὴν αὐτοῦ θειοτάτην ἀρρήτως ἐνεργουμένην ἐνεργείαν. Παύεται γὰρ ὁ Θεὸς τῆς ἐν ἐκάστῳ τῶν ὄντων τυχὸν φυσικῆς ἐνεργείας, καθ' ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων φυσικῶς κινεῖσθαι πέφυκεν, ὅποτεν ἕκαστον τῆς θείας ἀναλόγως ἐπιλαβόμενον ἐνεργείας, τὴν κατὰ φύσιν οἰκείαν περὶ αὐτὸν ὀρίσῃ τὸν θεὸν ἐνέργειαν." (47); Übersetzung: K.H.N.; vgl. *Philokalie* 2004, 152f.; Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 616.

<sup>164</sup> Vgl. oben, Abschnitt 3.3.

In beiden Ebenen kann sich der Mensch der „Güte“ Gottes annähern. Maximus' Eschatologie ist daher kosmisch, nicht a-kosmisch; sie ist überzeitlich-ethisch, nicht aber a-historisch. Gleichzeitig transzendiert sie beide Ebenen, die Welt wie auch ihre Geschichte.

Maximos übernimmt nämlich einerseits von Pseudo-Dionysios Areopagites die apophatische Theologie, welche (wie schon Plotin) Gott sogar noch über das Sein stellt, bezieht sie aber charakteristischerweise<sup>165</sup> besonders auch auf Jesus Christus als den *Logos*. So kann er andererseits umso mehr kataphatisch argumentieren: Gott (das sind der Vater, sein Wort und sein Geist) umfasst nicht nur das die sprachliche Vernunft hinter sich lassende *Über-Sein*, sondern auch die benennbaren Energien *Da-Sein*, *Güte* und *Ewig-Sein* – Wirkweisen Gottes, die schon vor der Schöpfung ihm zu eigen waren, an denen er aber auch den Geschöpfen Anteil schenkt:

1. Gott gibt der Welt durch die Schöpfung Anteil an seinem *Da-Sein*.
2. In der Auferstehung Christi gibt Gott den Geschöpfen an seinem *Immer-Sein* Anteil, denn in der allgemeinen Auferstehung fasst Christus als Haupt seines kosmischen Leibes die Welt zusammen (Anakephalaiosis) und führt sie aus der vergänglichen Zeit in die unvergängliche, aber geschöpfliche Ewigkeit.<sup>166</sup>
3. Schliesslich lässt er die vernunftbegabten Geschöpfe<sup>167</sup> auch noch an seiner *Güte* teilhaben, und zwar durch seine schon in diesem Leben<sup>168</sup> durch Zusammenwirken mit ihm gnadenhaft ermöglichte Wiederaufrichtung (Apokatastasis).

In der Gnade kommt Gott ihnen in Jesus Christus in paradoxer Weise entgegen: Denn von Natur aus (aristotelisch verstanden als ‚unbewegter Beweger‘) wäre Gott – und wäre auch der *Logos*! – weit über eine Notwendigkeit jeglicher Bewegung gestellt; die Schöpfung dagegen ist von Anfang an auf Bewegung hin geschaffen – trotz ihrer Unbeweglichkeit<sup>169</sup> in Richtung des Guten. Aus Gnade nun *bewegt sich auch Gott*, indem der *Logos* in der Inkarnation Fleisch annimmt.

---

<sup>165</sup> Vgl. oben, *Einleitung*, Abschnitt 3.1.2.

<sup>166</sup> Dabei beginnt der Prozess der Anakephalaiosis schon mit der Inkarnation Christi (vgl. unten, Kapitel VI, Abschnitt 3).

<sup>167</sup> Sie allein hatten sich von der Güte (Gottähnlichkeit), auf die hin sie geschaffen waren, abgewendet. Die anderen behielten ihre natürliche Güte auch nach dem Fall.

<sup>168</sup> ... und auch in der Ewigkeit: vgl. unten, Kapitel IX, Abschnitt 5.6.

<sup>169</sup> Im Fall des Teufels handelt es sich hierbei um eine notorische und in Bezug auf die aristotelischen Begriffe geradezu unerhörte, ja: paradoxe Unbeweglichkeit; vgl. dazu unten, Kapitel IX, Abschnitt 5.3. Obwohl Christus in seiner Grabesruhe am Siebenten Tag auch diese unsere Unbeweglichkeit annimmt, tut er dies nicht als Sünder; jedoch wird er „für uns zur Sünde“ (Paulus).



*Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werde:* Dieser Grundsatz altkirchlicher Inkarnationstheologie<sup>170</sup> bezeichnet somit *zwei* Bewegungen, die aufgrund des Mysteriums von Christi Inkarnation, Sterben, Tod und Auferstehung die natürliche Bewegung der Schöpfung auf Gott hin wieder ermöglichen und transzendieren:

- die – für Maximus, der von der aristotelischen Unbeweglichkeit Gottes ausgeht, unerhörte! – Bewegung Gottes hin zur Welt in der Inkarnation seines Sohnes mit dem Ziel der Aufsummierung (Anakephalaiosis) alles Geschaffenen; und
- die – nach dem Fall und angesichts der Bewegungslosigkeit des Teufels und des verstockten Sünders im Hinblick auf das Gute<sup>171</sup> ebenso unerhörte, jedoch: – durch eine heilsame, den Menschen teils passiv ergreifende, teils aktivierende Apokatastasis erst wieder vollständig mögliche Bewegung der Welt hin zu Gott bis hin zu ihrer Vergöttlichung;

zwei Bewegungen, die sich entsprechen und gegenseitig durchdringen.<sup>172</sup> Dabei ist die Bewegung von Gott zur Welt primär, verglichen mit der Antwort der Welt; diese aber wird durch Gott den Sohn, den Mensch gewordenen, angeführt.

Durch das – paradoxe – Eingehen Gottes in die Bewegung wird es den Geschöpfen ermöglicht, sowohl die ihnen eigene, natürliche Bewegung auf Gott hin wieder aufzunehmen als auch dieselbe in einem Prozess des Sterbens (‚Sechster Tag‘), der Reflexion (‚Siebter Tag‘) und des Wiederaufstehens mit Christus (‚Achter Tag‘) zugunsten der göttlichen Bewegung hin zu den anderen Menschen und der Schöpfung ruhen zu lassen. Sie erhalten so in paradoxer Weise gleichfalls auch Anteil an Gottes Ruhe (‚Sabbatismos‘), seiner „überbewegten Bewegung“.

Diese Anteilnahme macht die Geschöpfe nicht zu Gott selber, wohl aber ermöglicht es ihnen eine Gemeinschaft mit ihm, die charakterisiert ist durch ein ‚Christus-Ähnlichwerden‘; und in dem Masse, in dem Menschen und Engel in der Liebe Christus, der sich vorbehaltlos selber verschenkt hat, ähnlich werden, spricht Maximus von einer „Vergöttlichung“, ja: von einer Identität in Bezug auf die (göttlichen) Energien (κατ’ ἐνέργειαν), also einer letztendlich in Seiner Gnade erreichten Ähnlichkeit mit Gott. Die Geschöpfe lassen ihre endliche, menschliche Wirk-Energie im Idealfall verwandeln in eine göttliche,

---

<sup>170</sup> Zu seiner Herkunft siehe oben, Kapitel II, Abschnitt 0.

<sup>171</sup> Vgl. dazu unten, Kapitel IX, Abschnitt 5.1.

<sup>172</sup> Vgl. Thunberg, *Microcosm*, 458f.: „Deification is as it were simply the other side of Incarnation – i.e. incarnation both in Jesus and in the individual – and thus it takes place wherever this incarnation takes place, i.e. whenever the Divine can be said to ‚penetrate‘ into the virtue of the exchange of attributes which comes about through the hypostatic union“. Thunbergs Formulierungen könnten und sollten noch um die kosmologische Seite der Inkarnation ergänzt werden.

welche neben dem *Da-Sein* das *ewige Leben (Immer-Sein)*, *Erkenntnis* und *Güte* (die paradoxe Bewegung auf die anderen Sünder zu: die *Barmherzigkeit*) umfasst.

Dabei entsteht aber kein „zweiter Gott“ im Sinne einer Bemerkung Karl Barths, nach der ein immer stabiles Geschöpf doch eigentlich Gott selbst wäre<sup>173</sup>. Denn die Nichtidentität des (allerdings sprachlich nicht mehr erfassbaren) Wesens Gottes mit dem der Welt bleibt nach Maximus bei aller Identität der Eigenschaften – der Existenzweise – immer gewahrt. So wird hier die Gefahr vermieden, dass in beiden Fällen göttlicher und menschlicher Bewegung der eine Partner sich seinem ursprünglichen Gegenüber allzu sehr angleichen würde, so dass der Unterschied schlussendlich nicht mehr deutlich wäre.

Werner Thiede hatte diese Gefahr mit Hilfe der von ihm im Anschluss an Paul Tillich entwickelten Paradigmen<sup>174</sup>, die einen kategorialen Vergleich theologischer Systeme ermöglichen sollen, besonders in „autonomen“ Systemen gesehen:

Bei dieser „theonomen Autonomie“, so Thiede (84f., *Anm.* 64) „koinzidieren Schöpfung und Entfremdung“; hier erscheine „der Dualismus von Schöpfer und gesetzter Schöpfung als Produkt einer allumfassenden göttlichen Dialektik“ (84).

Hier also fallen Gott und die Schöpfung geradezu in eins – die Schöpfung ist nur ein (negatives, zu überwindendes) Moment in der göttlichen Selbstverwirklichung.

Maximos ist dagegen offenbar besser als etwa Thiede vor der Gefahr einer substanzontologischen Vereinheitlichung von göttlicher und menschlicher Natur geschützt, weil er durch die schon in der Theologie Gregors von Nyssa grundlegende und von Pseudo-Dionysios Areopagites ausgeführte negative Theologie der Unendlichkeit Gottes nicht mehr genötigt ist, diese göttliche Natur (fast wie ein erneutes Gottesbild) vor menschlichem Hochmut zu bewahren – übersteigt *und umfasst* sie doch für ihn sowieso von vornherein jede menschliche, der Vielheit und der Bewegung zugeordnete Kategorie: Gott selbst übertrifft nach Maximus, in den Worten Thunbergs, „sowohl seine kataphatischen als auch seine apophatischen Charakterisierungen“.<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> „Ein der Möglichkeit des Abfalls enthobenes Geschöpf würde nicht wirklich als Geschöpf existieren; es könnte nur ein zweiter Gott – es könnte, weil es keinen zweiten Gott gibt, nur Gott selber sein“: *Kirchliche Dogmatik* II/1, 566.

<sup>174</sup> Vgl. Thiede, *Christus*, 82-85; genauer dargestellt unten, Kapitel X, Abschnitt 3. Kritisch äussert sich Thiede gegenüber allen Denksystemen, in denen Gottes Schöpfung (mit all ihren kreatürlichen Widersprüchen und bei allem Missbrauch menschlicher Freiheit) geradezu als zu überwindender Zustand Gottes selber gilt; als Beispiel nennt er (ebd., 85, *Anm.* 64) die Theologie Tillichs! Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

<sup>175</sup> „Maximos ... states ...that God is above both cataphatic and apophatic characterization. God is not close to anything else which is or which is expressible, nor is he close to anything which is not or is not expressible [*Anm.* 3: „*Myst. Prol.*; PG 91, 664C. Sherwood, in ACW, p. 31 underlines the importance of this statement“].“ Thunberg, *Microcosm*, 439,

Umso eher war es für Maximos möglich, uns Menschen, insofern wir Menschen bleiben, durch Gottes Energien und persönliche Liebe an dessen Unendlichkeit teilhaben zu lassen. Ja, Mensch und Kirche, sogar der ganze Kosmos können für Maximos wahre Gottesbilder sein<sup>176</sup>, die Christus in seiner geistigen und leiblichen Natur in analoger, gestufter Weise ähnlich werden und so auch an seiner göttlichen Natur, die über alle Masse und Stufen erhaben ist, gnadenhaft Anteil erhalten können – nämlich nicht an ihrem Wesen, aber doch an ihren Eigenschaften.

Dabei ist Christus für uns und die ganze Welt ein Paradigma: Auch unsere *logoi*, an denen wir heute teilhaben, waren vor der Schöpfung mit ihm beim Vater; in ihnen, also in Christus, wurden wir alle geschaffen und haben, insoweit als wir (in seiner Gnade) den in ihnen enthaltenen Zielen nach Möglichkeit treu bleiben, Teil an der Gotteskindschaft: Mit Christus lernen wir, uns und einander zu vergeben, auch wenn dies nicht jedem Menschen schon zu Lebzeiten gelingen mag; mit ihm werden wir auferstehen, ja einige (Maximos bezeichnet sie als Heilige) sind schon in diesem Leben ‚auferstanden‘.

---

bezieht sich in dieser Anmerkung auf Sherwood, *Maximus* (Ancient Christian Writers 21), London 1955. Vgl. oben, Abschnitt 2.1.

<sup>176</sup> Vgl. unten, Beginn von Kapitel VI.

## Zusammenfassung von Teil A

Bei der Exegese von 1Kor 15,20-28 wurde oben<sup>1</sup> festgestellt, dass schon die paulinische Theologie von einer zukünftigen ‚Einheit in der Verschiedenheit‘ Gottes mit der Schöpfung ausgeht: ‚Gott wird alles ... sein‘. Verschiedene Kirchenväter verstehen diese (unvollständige) ‚Identität‘ Gottes mit „allem“ (bei prinzipieller Wahrung der Unterschiedenheit) im Sinne einer Teilhabe der Schöpfung am unendlichen Gott (nach 2Petr 1,4) durch eine „Verähnlichung, so weit dies einem Geschöpf möglich ist“<sup>2</sup>. Auch Maximos bezeichnet diese Teilhabe als eine Theosis des Geschaffenen, des Zeitlich-Sichtbaren wie auch des Überzeitlich-Unsichtbaren. Dieser Prozess der Rettung und Vollendung der vergänglich-zeitlichen und der unvergänglich-ewigen Welt geschieht nach ihm also

- (1) *einerseits in der Zeit*; hier umfasst er zunächst die *Wiederaufrichtung des Menschen* zur Freiheit der Betätigung seiner natürlichen, geschaffenen Energien. Diese Apokatastasis ist daher keine Theosis im strengen Sinne; allerdings wird durch sie die ungehinderte Teilhabe an Gottes Dasein und an seiner Güte wieder ermöglicht;<sup>3</sup>
- (2) *andererseits* geschieht der besagte Prozess *in der Ewigkeit*; hier umfasst er als Teilhabe der Geschöpfe am Immer-Sein Gottes in der Auferstehung eine überzeitliche *Erkenntnis der Wirklichkeit* als geschaffen in Christus und daher auch in Ihm als ihrem Ursprung aufsummierbar – so, dass sie in Ihm als in ihrem Haupt vereint werden kann (Anakephalaiosis).<sup>4</sup> Auch in dieser Zeit-Transzendenz sind die Menschen und Engel nur erst dabei, sich zu ihrem Ende (Ziel), nämlich zu Gott, hin zu bewegen und so nicht mehr nur an den instabilen, geschaffenen Energien, sondern auch an der stabilen, über-beweglichen Liebe des Sohnes Gottes Anteil zu erhalten, dessen Fleischwerdung als unerhörtes, die menschliche Vernunft übersteigendes Evangelium verkündet wird;
- (3) die vollkommene Theosis bis hin zur Identität der Eigenschaften der Schöpfung mit denen Gottes geschieht daher erst *schlussendlich in Gott selbst*, wo sie alle menschlich möglichen Aussagen übersteigt und daher bisher nur als übersprachliches Erleben benannt, in Liebe und Meditation erahnt und erhofft und ansatzweise, etwa im Gebet oder in der Litur-

---

<sup>1</sup> Kapitel I, Abschnitt 6.

<sup>2</sup> Kapitel II, Abschnitt 4.

<sup>3</sup> Zu den verschiedenen Arten der Apokatastasis bei Maximos vgl. unten, Kapitel IX, Abschnitt 1. Insofern es hier um tugendhaftes Verhalten, die Betätigung des Gewissens und um die allgemeine Auferstehung geht (vgl. dort), betrifft die Apokatastasis, wenn sie in einem christlichen Bewusstsein geschieht, Menschen in der (sichtbaren) Kirche; sie kann sonst aber auch ausserhalb ihrer erlebt werden.

<sup>4</sup> Durch die Teilhabe am Mysterium Christi ist diese die Zeit transzendierende Erkenntnis auch schon heute (in der Kirche) möglich; vgl. unten, Kapitel VI, Abschnitt 3.

gie der Kirche, schon jetzt erfahren werden kann. Sie kommt durch die Teilhabe des Christen am Mysterium Jesu Christi dann aber in der Erkenntnis Gottes und im aktiven Tun des Guten zum Ausdruck.

Anders als die natürlicherweise vergänglichen geschöpflichen Wirkweisen (Energien), welche in der Theosis vergöttlicht werden, hebt Gott die menschliche Natur (sein Wesen), also etwa seine Freiheit, niemals auf. Dagegen werden Vergänglichkeit und Sünde, welche nach Maximos Existenzweisen und daher nicht Teil unserer Natur sind, überwunden. Die ‚zweite Schöpfung‘ (gemäss Gen 2,4b-25) ist daher auch keine andere Schöpfung, sondern bezeichnet eine vorübergehende, andere Existenzweise der ‚ersten‘ (gemäss Gen 1 - 2,4a) zum Zweck der Korrektur einer falschen, unfruchtbaren Bewegungsrichtung.

So stellt Gott nach Maximos Welt und Menschen zunächst wieder zu ihrer eigenen natürlichen Bewegungsmöglichkeit wieder her, um ihnen anschliessend durch Christus im Heiligen Geist in einer Weise an seinen eigenen göttlichen Energien Anteil zu geben, die jedem einzelnen Geschöpf im Rahmen seiner ihm durch Christus ermöglichten Freiheit und der Welt als Ganzer gerecht wird. Und schon heute ist es den Menschen möglich, durch Praxis, Theorie und Meditation (Liturgie) diese Wiederherstellung und Vergöttlichung an sich selbst und der Welt mitgestalterisch und passiv Wirklichkeit werden zu lassen. Dabei gilt bei Maximos, anders als in bestimmten gnostischen Ansätzen, die Theorie nicht als eine Überbietung, sondern als gleichwertige Ergänzung der Praxis.

Neben der letztlich übervernünftigen, mit Worten nicht mehr darstellbaren Vergöttlichung, die in diesem Teil A beschrieben wurde, kennt Maximos also einerseits eine Betrachtung der Dinge ‚aus dem Blickwinkel der Ewigkeit‘, den schon heute einzunehmen Teil des christlichen Mysteriums ist, und andererseits eine aktive ethische Betätigung des Menschen in der Zeit als eigenständiges Realisieren des Geschenkes des *logos* des Gutseins. Die abschliessende und in diesem Sinne zentrale Frage dieser Dissertation (Teil C) ist dabei die nach der Übereinstimmung der Menschen mit diesem *logos* bzw. die Frage, wie mit seiner allzu häufigen Nichtübereinstimmung damit umgegangen werden sollte.

Die Betrachtung der Geschöpfe als geschaffen gemäss ihren *logoi*, beschenkt mit dem *logos* des Daseins und der Verheissung der Auferstehung (gemäss dem *logos* des Immer-Seins) soll vorher, im zweiten Teil dieser Arbeit (B), behandelt werden.

In einem Schlusskapitel (Kap. X) soll dann abschliessend die moderne kosmische Christologie mitsamt ihrer Vorgeschichte dargestellt werden, um die Bedeutung der maximianischen Theologie für die Kosmische Christologie insgesamt möglichst umfassend beurteilen zu können.



## **Teil B: Kosmische Anakephalaiosis (Zusammenfassung)**

Gott „wollte ... die Fülle der Zeiten herbeiführen  
und in Christus alles zusammenfassen (ἀνακεφαλαιώσασθαι) –  
alles im Himmel und alles auf Erden – in Ihm“.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Eph 1,10 (*Zürcher Bibel*, 306).

## Kapitel IV: Anakephalaiosis im Neuen Testament

Nach Maximos fasst der Mensch die Gegensätze des Alls zur Einheit<sup>1</sup>. Auch in der Schrift schon ist es der Mensch, allerdings ein Gott-Mensch, nämlich Jesus Christus als Gottes Schöpfungswort (Joh 1), durch den die Welt ‚zusammengefasst‘ werden soll, wie es in Eph 1,10 heisst.<sup>2</sup> Vom Wort her bildet so Eph 1,10 gewissermassen die Verankerung der Lehre von der *Anakephalaiosis* im Neuen Testament.<sup>3</sup>

Um einen Vergleich der maximianischen Theologie mit Ergebnissen heutiger Exegese zu ermöglichen, erfolgt im ersten Kapitel dieses Teils der Arbeit (B) eine Auslegung dieser zweiten der drei oben (*Einleitung*, Abschnitt 2.3) zitierten neutestamentlichen Kernstellen kosmischer Christologie (Abschnitte 2-3). Anhand der Ergebnisse dieser Diskussion werden anschliessend für den weiteren Fortgang wichtige Fragestellungen diskutiert (Abschnitte 4-5). Zunächst aber (in Abschnitt 1) sollen die verschiedenen Möglichkeiten, den Begriff *Anakephalaiosis* zu übersetzen, erörtert werden.

### 1. Zum Begriff ‚Anakephalaiosis‘

Der Begriff erinnert zwar einerseits an das Wort κεφαλή (Haupt); so übersetzt Heinrich Schlier noch 1957 das Wort ἀνακεφαλαιώσασθαι mit „unter ein Haupt zu fassen“<sup>4</sup>. Er ist aber ursprünglich<sup>5</sup> von κεφάλαιον (Summe) abgeleitet, so Schlier:

„ ‚Ἀνακεφαλαιοῦν‘ ist ein umstrittenes, weil vieldeutiges Wort. [...] es besagt 1. in κέφαλα zerlegen, in Hauptabschnitte einteilen; 2. zusammenstellen und zum Abschluss brin-

---

<sup>1</sup> Zitiert oben, Kapitel III, Abschnitt 3.3: „weil er die Gegensätze, die zwischen den Extremen des Alls bestehen, in seinen eigenen Wesensteilen zur Einheit fasst“. *Ambigua ad Iohannem*, Kapitel XXXVII/41, Abschnitt vor 222a (PG 91, 1305B13-C1).

<sup>2</sup> Diesen Aspekt hat, neben dem der Rechtfertigung, Otto Dilschneider (*Christus Pantokrator*) als für heute besonders relevant betrachtet und im Spät paulinismus (Epheser- und Kolosserbrief) beschrieben gefunden.

<sup>3</sup> Vgl. aber auch Schumacher, *Versöhnung des Alls*, 33, zu Röm 13,9: „Das hier gebrauchte griechische Wort ‚anakephalaioushai‘ = ‚unter ein Haupt zusammenfassen‘ oder ‚aufhauen‘ kommt außer in Eph. 1,10 nur noch ein einziges Mal im Neuen Testament vor, nämlich in Röm 13,9. Es besagt dort, dass alle Gebote des Gesetzes in dem Gebot der Liebe zusammengefasst, oder besser: auf einen Hauptnenner gebracht, ihrem Hauptinhalt nach darin enthalten sind.“ Vgl. auch unten, Kapitel IX, Abschnitt 2, zu Maximos’ Gebrauch dieser Stelle (in: *Quaestiones ad Thalassium* LIV, Scholion 23).

<sup>4</sup> Schlier, *Epheser*, 38.

<sup>5</sup> Dass der Begriff etymologisch von κεφάλαιον (Summe) und nicht von κεφαλή (Haupt) abzuleiten ist, wird allgemein anerkannt: vgl. Mussner, *Christus*, 64; Gaugler, *Epheserbrief*, 46f. Zur Bedeutung der Vorsilbe ἀνα- vgl. unten, Abschnitt 4.



gen; 3. etwas auf ein κεφάλαιον (eine Summe) bringen, im Sinn von summarisch zusammenfassen; 4. wiederholen, sofern eine Zusammenfassung jeder Art eine Wiederholung ist; 5. bekräftigen, bestätigen und befestigen. Die Wiederholung durch eine Zusammenfassung ist eine Befestigung und Bestätigung“.<sup>6</sup>

Schlier kombiniert beide Begriffe („Haupt“ und „Summe“), wenn er in Bezug auf Eph 1,22 davon spricht, das All erhalte, indem die Kirche Christus als ihr Haupt empfangen, „sein κεφάλαιον, seine abschliessende, zusammenfassende und sich selbst (im Haupte!) wiederholende Summe“.<sup>7</sup>

Erst in nach-neutestamentlicher Zeit hat sich dann offenbar eine Bedeutungsverschiebung ereignet.<sup>8</sup> So hat Jean-Marc Dufourt gezeigt,<sup>9</sup> dass das ursprüngliche paulinische Verständnis der Anakephalaiosis im Sinne von „Zusammenfassung“, welches sich noch bei Irenaios von Lyon (27) und Origenes (28) finde, bei Tertullian einer Interpretation im Sinne von „recapitulare“ weicht (30), die von einer *Wiederherstellung* des Zustandes der Schöpfung vor dem Fall Adams ausgeht. Johannes Chrysostomos schliesslich (33) habe Eph 1,10 im Sinne von κεφαλή (Haupt) und nicht von κεφάλαιον (Summe) erklärt.

## 2. Fragen zur kosmischen Ekklesiologie im Kolosser- und Epheserbrief

Beide wohl nicht von Paulus selbst, aber in seinem Stil und in Fortsetzung seiner Gedanken geschriebenen Briefe, die miteinander über weite Strecken hin wörtliche und Struktur-Parallelen aufweisen,<sup>10</sup> nämlich der Kolosser- und der Epheserbrief, „stellen“, so schreibt der christkatholische Neutestamentler Ernst Gaugler, „Christus als kosmische Grösse dar“.<sup>11</sup> Doch worin unterscheiden sie sich? Gaugler gibt einen ersten Hinweis, wenn er schreibt, der Epheserbrief wende „im allgemeinen kirchlich, was der Kolosserbrief kosmoslogisch deutet“ (ebd.).

Gottes ganzes Pleroma<sup>12</sup> hat nach dem Kolosserbrief (1,19) in Christus gewohnt; nach dem Epheserbrief wird die Kirche selbst „Pleroma“ genannt (Eph

<sup>6</sup> Schlier, *Epheser*, 64, Anm. 3.

<sup>7</sup> Schlier, s.v. κεφαλή, ἀνακεφαλαιόομαι, 682.

<sup>8</sup> Nach dem *Patristic Greek Lexicon* von Lampe bedeutet ἀνακεφαλαιώσις „Summe, Zusammenfassung, Liste, Konzentration, Rekapitulation, Erneuerung, Restauration“: GPL, 106: „1. summary ...; 2. totalling ...; 3. list ...; 4. summing up, concentration ...; 5. recapitulation ...; 6. renewal, restauration ...“.

<sup>9</sup> Dufourt, *Récapitulation*, Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Artikel.

<sup>10</sup> Vgl. die Synopse in: Van Kooten, *Cosmic Christology*, Appendix II.

<sup>11</sup> Gaugler, *Epheserbrief*, 11.

<sup>12</sup> Nach Gershom Scholem (*Mystik*, 47) entspricht der hellenistischen und frühchristlichen Vorstellung vom Pleroma als einer „Lichtwelt der Gottheit mit ihren Potenzen, Äonen und Herrschaften“ in der ältesten jüdischen Mystik die Thronwelt: „der präexistente Thron Gottes, der alle Schöpfungsformen beispielhaft in sich enthält“ (Hechalotmystik; von חַלָּה – „Tempel“ oder „Palast“).

1,23): Die Kirche ist hier das, womit Christus „alles in allem erfüllt“ (τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου).<sup>13</sup> Was ist dieses Pleroma? Nach Heinz Schumacher<sup>14</sup> ergibt sich die Bedeutung dieses Terminus am besten vom profanen Gebrauch des Wortes her: In Mt 9,16 werde das „Füllstück eines Risses“, ein „Flicklappen“, so genannt. Es handelt sich somit um eine Art „Vervollständigung“ (in unserem Kontext: der Schöpfung) durch etwas, das ursprünglich da war, jedoch zwischenzeitlich gefehlt hat; ja, nach Schumacher (ebd.) etwas, das dem Haupt, also Christus, bis auf den heutigen Tag noch fehlt. Und: Vielleicht ist das Kleidungsstück mit einem bunten Flicklappen sogar noch schöner als zu Beginn?

Die Kirche steht jedenfalls nach der Christologie beider Briefe in einer engen personalen Bindung zu Christus, die mehr ist als eine reine Herrschaftsbeziehung; Gaugler etwa stellte fest,

„daß ... dem Haupt-Leib-Gedanken im Verhältnis Christus–Kirche mehr zu Grunde liegt als die Konstatierung, daß die Kirche dem Christus untergeben sei.“ Vielmehr werde die Kirche dargestellt „als ein Leib, der von diesem Haupte her auf es [sc. Christus als das Haupt] hin wächst (Kol 2,19; Eph 4,15f.), so daß Leib und Haupt zum ἀνὴρ τέλειος (vollkommener Mann)<sup>15</sup> werden, zusammen den καὶνὸς ἄνθρωπος (neuer Mensch) bilden“.<sup>16</sup>

Die Kirche, hier zwar nicht als göttlich, so doch als in leiblicher Einheit mit dem Sohn Gottes stehend dargestellt, hat wie Christus das Pleroma schon empfangen, ja: sie stellt es in der Welt dar und ist dazu da, das ganze All mit ihm, respektive mit Christi Lebenskräften, zu erfüllen.<sup>17</sup>

Da nun aber beide Briefe sowohl kosmologische als auch ekklesiologische Aussagen machen, ist es wichtig, sie hinsichtlich der zeitlichen Konzeption ihrer jeweiligen kosmischen Christologie (die in beiden Fällen sowohl Ekklesiologie wie auch Kosmologie umfasst) zu unterscheiden; denn gerade in Bezug auf die Aufgabe der Kirche hinsichtlich derjenigen „Mächte und Gewalten“, die Christus ans Kreuz gebracht haben, hat etwa George H. van Kooten den Epheserbrief als einen „kritischen Kommentar“ zum Kolosserbrief bezeichnet.<sup>18</sup>

Während nämlich im Kolosserbrief die eschatologische Herrschaft Christi derart präsentisch gefasst ist, dass für seinen Autor „alle kosmischen Prinzipien, Mächte und Element[arkräfte] ... schon überwältigt und in Christi kos-

---

<sup>13</sup> Nestle, 505.

<sup>14</sup> *Versöhnung des Alls*, 117.

<sup>15</sup> Respektive: „Mensch“. So nämlich kann ἀνὴρ auch übersetzt werden (vgl. *Langenscheidts Grosswörterbuch*, 66).

<sup>16</sup> Gaugler, *Epheserbrief*, 76.

<sup>17</sup> Ebd., 80.

<sup>18</sup> Van Kooten, *Cosmic Christology*, 148f.

mischen Leib integriert“<sup>19</sup> sind, fasst der Epheserbrief diese Unterwerfung – wie auch schon Paulus selbst in 1Kor 15,23-28 – als einen Prozess auf, der noch andauert und erst in der Zukunft abgeschlossen sein wird.<sup>20</sup>

Schon in den echten Paulusbriefen<sup>21</sup> ist der Leib Christi ein wichtiges Bild für die Kirche, denn sie ist dem Mysterium von Tod und Auferstehung Christi nachgestaltet. Christus wird dort aber nicht als ihr Haupt benannt; auch die Zusammenfassung der vielen lokalen christlichen Kirchen zu einem einzigen Leib ist dort nicht so wie hier im Kolosserbrief beschrieben.<sup>22</sup>

Vincent A. Pizzuto erkennt im Kol einerseits Weisheitsmotive wieder, die auf eine starke Beeinflussung des Autors durch Motive des Judentums aus der Zeit des Zweiten Tempels verweisen.<sup>23</sup> Seit den Forschungen der deutschen religionsgeschichtlichen Schule des 19. Jahrhunderts ist aber andererseits auch bekannt, dass in ausserchristlicher Literatur das Bild des Leibes auch gern für das ganze Universum verwendet wurde.<sup>24</sup> Aber nur hier im Kolosserbrief wird eine Person so deutlich (ekklesiologisch) als „das Haupt“ eines derartig grossen Leibes bezeichnet und gleichzeitig (kosmologisch) als „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15) sowie als Vorrangiger vor aller Schöpfung, in dem alles Bestand hat (Kol 1,17).<sup>25</sup>

Die Umarbeitung der präsentischen Eschatologie des Kolosserbriefes, nach dem Christus den ganzen Kosmos schon jetzt als seinen Leib umfasst,<sup>26</sup> zu einer zukünftigen im Epheserbrief, wo der Prozess, durch welchen der Kosmos zum Leib Christi wird, noch andauert, ist aber an einer Stelle unvollständig. Zwar müsse die Kirche, so van Kooten, nach dem Epheserbrief die Herrschaft Christi den Mächten und Gewalten erst noch verkündigen.<sup>27</sup> Doch übernehme der Autor des Epheserbriefes die Idee, dass Christus schon jetzt das *Haupt* des Kosmos ist (Eph 1,22), das Gott der Kirche gegeben habe.

---

<sup>19</sup> „... all cosmic principles, powers, and elements have already been subdued and integrated into Christ’s cosmic body“: Van Kooten, *Cosmic Christology*, 109; Übersetzung: K.H.N.

<sup>20</sup> „The eschatologies of Paul and the author of Eph are both future and not realised yet as they both reckon with an ongoing process during which the cosmos is brought under Christ’s control“: Van Kooten, *Cosmic Christology*, 165.

<sup>21</sup> Vgl. z.B. 1Kor 12,12.27; Röm 12,5.

<sup>22</sup> Pizzuto, *Faith*, 53.

<sup>23</sup> Ebd., 267.

<sup>24</sup> Pizzuto, *Faith*, 52, nennt persisch oder hellenistisch beeinflusste platonische, orphische und stoische Zirkel.

<sup>25</sup> Ebd., 53.

<sup>26</sup> Vgl. van Kooten, *Cosmic Christology*, 23, Anm. 31 (mit Bezug auf Kol 1,17); 25 (Kol 1,19; 2,9).

<sup>27</sup> „In his commentary (on Col), the author of Eph gave expression to his view that the cosmos does not yet constitute Christ’s cosmic body, because the cosmos is still being filled with Christ. In this process the church participates insofar as it announces God’s wisdom to the cosmos“: Van Kooten, *Cosmic Christology*, 213.

Angesichts dieser aus der Korrektur des Kolosserbriefes resultierenden Spannung stellt sich hier nun also die Frage nach dem Selbstbewusstsein der Kirche: Soll sie sich gegen den Kosmos abgrenzen und behaupten, nur sie nehme an den Leiden Christi und an der Kraft seiner Auferstehung teil?<sup>28</sup> Dies liegt natürlich in Verfolgungssituationen nahe. Oder empfindet sie, als ein Teil der Schöpfung, auch Solidarität mit dem Kosmos, dessen Haupt ihr Herr ist, indem sie das Leiden Christi und die Kraft seiner Auferstehung auch dort wahrnehmen kann, wo sie selber nicht präsent ist? Dies würde eher auch dem Ethos der Feindesliebe entsprechen.

Die Verschiedenheit der Antworten auf diese Frage spiegelt sich nicht nur im neutestamentlichen Kanon (Eph *versus* Kol), sondern auch in unseren heutigen Bibelübersetzungen. Wenn wir etwa im Epheserbrief (1,22f.) lesen,

Christus sei „das Haupt über alles“ („κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα“), welches sein Gott, also „der Gott unseres Herrn, der Vater der Herrlichkeit“ („ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν, ὁ πατὴρ τῆς δόξης“, 1, 17), der Kirche, „die doch sein Leib ist“ („ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ“), „gegeben“ habe („ἔδωκεν“): Er „erfülle alles in allem“ („τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου“); die Kirche aber sei das, *womit* er alles erfülle (sein „πλήρωμα“),<sup>29</sup>

so stoßen wir in der Einheitsübersetzung an der gleichen Stelle auf die Aussage, Christus *erfülle* (nur!) die Kirche, während er das All *beherrsche*:

der Gott unseres Herrn, der Vater der Herrlichkeit, habe „ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt.“ Sie sei sein Leib und werde „von ihm erfüllt, der das All ganz und gar beherrscht“.<sup>30</sup>

Hier wird das Motiv der Herrschaft, das schon mit den Motiven „Herr“ (κύριος) und „Haupt“ (κεφαλὴ) gegeben ist, unnötigerweise zusätzlich verstärkt, ähnlich wie im Eingangs dieser Arbeit zitierten und weiter oben (Kapitel I) analysierten Paulustext (1Kor 15,28), den die Einheitsübersetzung ebenfalls nicht wörtlich übersetzt, sondern ergänzt: „damit Gott *herrscht* über alles und in allem“.<sup>31</sup> In beiden Übersetzungen kommt eine Tendenz zum Ausdruck, das Erfüllen aller Dinge durch Christus bzw. durch sein Pleroma mit Begriffen der Herrschaft auszudrücken. Hier besteht aber auch die Gefahr, dass die Kirche versucht, diese Herrschaft Christi in der Welt stellvertretend ausüben. Wie aber „herrscht“ Christus überhaupt?

---

<sup>28</sup> So die 1964 in Bangkok tagende Ostasiatische Christliche Konferenz (EACC): vgl. Ahrens, *Diskussion*, 190, *Anm.* 3; 191 (vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 2.3.2).

<sup>29</sup> Übersetzung: K.H.N.; der Satz lautet vollständig: „καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.“ 1,22f. (Nestle, 505). In der Übersetzung von Heinrich Schlier (*Epheser*, 75) heisst es: „Und alles hat er ihm zu Füßen gelegt. Und ihn gab er zum Haupt über allem der Kirche, die sein Leib ist, die Fülle dessen, der alles in allen erfüllt.“

<sup>30</sup> *Einheitsübersetzung*, 1304.

<sup>31</sup> *Einheitsübersetzung*, 1281; *Hervorhebung*: K.H.N.

### 3. Die Rolle der Kirche bei der Zusammenfassung der Schöpfung

Der zunächst evangelisch-lutherische, dann später römisch-katholische Exeget Heinrich Schlier formuliert: „Indem der Kirche das Haupt zugetan worden ist, ist auch dem All ... der Herr gegeben“.<sup>32</sup> Aber er weist (ebenda) darauf hin, dass nach Eph 4,15 diese Herrschaft von Seiten der Kirche gewaltfrei und gewissermassen organisch angetreten wird: „Indem wir in der Weise der Liebe die Wahrheit sagen, lassen wir das All zu Christus hinwachsen“.<sup>33</sup> Auch hier interpretiert die Einheitsübersetzung wie die meisten anderen rein „innerkirchlich“: „Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben“.<sup>34</sup>

Wenn somit Christus nach dem Kolosserbrief bereits jetzt das All als seinen eigenen Leib durchdringt, dagegen nach dem Epheserbrief bisher „nur“ die Kirche erfüllt, jedoch dabei ist, dereinst (mit Eph 1,23) „alles in allem“ zu erfüllen, stossen wir auf Fragen einer *kosmischen Ekklesiologie*:

- Erfüllt Christus alles so, wie er die Kirche erfüllt? Und wenn ja, wann?
- Welche „Ausdehnung“ hat der „Kosmische Christus“? Wen umgreift, umfasst er:
  - Nur die, die sich explizit zu ihm bekennen und sich (sakramental) ihre Sünden vergeben lassen?
  - Oder die, die durch moralisches Handeln seinem Beispiel folgen (können)?
  - Oder (nur) die Leidenden, die „geringsten Brüder (und Schwestern)“, in denen nach Mt 25,40c Christus gegenwärtig ist<sup>35</sup>?
  - Oder in einer (futurisch- oder sogar – nach Kol – präsentisch-) eschatologischen Weise die ganze Schöpfung/ die ganze (erlöste und – nach Maximus: durch ihn vergöttlichte/ zu vergöttlichende) Welt?

Welchen Status hat also die Kirche? Während nach dem Kolosserbrief die Schöpfung gleichsam vor aller Geschichte in Gott und seinem λόγος besteht und auch als Ganze erlöst bzw. versöhnt worden ist (*Einleitung*, Abschnitt 2.4, *Frage 2*), weist die Christologie des Epheserbriefes auf unsere menschliche Freiheit und damit auch ihren falschen Gebrauch, die Sünde, hin – und dies vor allem ausserhalb der Kirche, vor der Bekehrung zu Christus/ zu Gott (ebd., *Frage 3*).

Nun besteht die Kirche zwar aus Menschen, denen die Sünden vergeben wer-

---

<sup>32</sup> Schlier, s.v. *κεφαλή, ἀνακεφαλαιόομαι*, 680.

<sup>33</sup> "ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός", Eph 4,15: *Nestle*, 509.

<sup>34</sup> *Einheitsübersetzung*, 1306.

<sup>35</sup> „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“: *Zürcher Bibel*, 47.

den und die Paulus deshalb, weil sie am neuen Leben Christi teilhaben, auch eine „neue Schöpfung“ und „Leib Christi“ genannt hat (vgl. ebd., *Frage 1*). Wird aber auch den Menschen ausserhalb der Kirche vergeben? Und wenn nicht, liegt dies an ihnen selbst oder an den mangelnden Missionsbemühungen der Kirche? Ist sie doch dazu da, diese Vergebung zu verkünden, zu vermitteln und zu leben! Denn mit ihr ist Christus in einer Weise verbunden, die den Getauften (soweit sie dazu fähig sind) bewusst ist und die eine Dynamik beinhaltet, auch alle anderen (ja: den ganzen Kosmos!) in diese Verbindung mit einzubeziehen, damit auch sie (er!) die Vergebung und die Möglichkeit eines neuen Lebens in der Kraft des Heiligen Geistes realisieren (im doppelten Sinn: sich bewusst machen *und* verwirklichen) kann.

Wenn aber Christus im Mysterium seines Todes und seiner Auferstehung die ganze *Welt* versöhnt und erlöst hat, jedoch sicher nicht alle Menschen vor ihrem Tod mit dieser Botschaft erreicht werden konnten, so stellt sich hier die Frage nach der Relevanz des Glaubens und der Taufe für Versöhnung und Erlösung<sup>36</sup> und damit die Frage nach den Grenzen der Kirche bzw. nach der Notwendigkeit einer Abgrenzung der *Kirche* von der übrigen Schöpfung. Es geht hier besonders um die Frage der (zeitlichen und sachlichen) Priorität:

- Ergreift die Rettung der Welt durch Christus (als einen Teil der Welt sozusagen: „auch“) die Kirche?
- Oder erstreckt sich umgekehrt die Rettung der Kirche (auch) auf die ganze Welt?

Dieser Fragenkomplex soll hier als die zentrale Frage kosmischer Ekklesiologie bezeichnet werden.

Was können wir nun, auf der Grundlage der beiden Briefe, über die deutero-paulinische kosmische Soteriologie aussagen?

#### **4. Identische Wiederholung des Ursprungs?**

Die verschiedenen Möglichkeiten, im Epheserbrief eine Antwort auf die Frage der (zeitlichen und sachlichen) Priorität von Kirche oder Welt zu finden, wurden in der Mitte des 20. Jahrhunderts heftig diskutiert. Wessen Haupt ist Christus? – so fragte man sich: Haupt nur der Kirche oder auch des Kosmos (im ersten Fall wäre der Kirche eindeutig eine Priorität einzuräumen)?

Auf der einen Seite verstand Heinrich Schlier den Epheserbrief vor dem Hintergrund eines (rekonstruierten und postulierten) „gnostischen Erlösermythos“

---

<sup>36</sup> Beides sind keine einseitigen Ereignisse, sondern betreffen die Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Sie bezeichnen Prozesse, die nicht nur in der Vergangenheit durch Gott in Jesus Christus begründet wurden, sondern auch die (präsentische und futurische) Realisierung durch die Menschen erfordern.

als dessen „christliche ‚Uminterpretierung‘“ – so jedenfalls umschreibt Viktor Warnach OSB<sup>37</sup> die Ergebnisse Schliers, der selber so formuliert:

Die „bekannte paulinische Tradition, die das entscheidende Heilsereignis im ‚Kreuz‘ sieht“, sei im Eph (2,11-19) „mit einer anderen Vorstellung verbunden ..., die das Gewicht auf die Herabkunft und Erhöhung des himmlischen Urmenschen-Erlösers legt“. Nach diesem „Mythus vom herabsteigenden und aufsteigenden Urmensch-Erlöser“ seien „die beiden Sphären, die göttliche und die menschliche, vereint“ worden, indem der Erlöser „die zwischen beiden Gebieten aufgerichtete trennende Mauer zerstört“ habe.<sup>38</sup>

Jesus Christus sei, so erklärt Schlier (84) zu Recht, dieser Erlöser, der insbesondere die Feindschaft zwischen Juden und Heiden durchbrochen und beide Gruppen in sich zu einem neuen Menschen geschaffen habe. Im Leib Christi seien Heiden und Juden aufgenommen und repräsentiert (85); diese Ekklesia, „die im erhöhten Kreuzesleibe Christi im Himmel ist“, komme im Pneuma, „das diesen Leib erschließt, auf die Erde.“ (87). Bei seinem Aufstieg in den Himmel schliesslich habe Christus „das All erfüllt ... mit sich selbst“ (88; zu Eph 4,7-16), habe den Menschen Charismen gegeben und erbaue so seinen Leib auf Erden, der in sich das All zu Christus, dem Haupt, hinwachsen lasse (88)<sup>39</sup>.

So werde das All „in und mit der Kirche erbaut; ... die Weise, wie das All zu Christus hinwächst, ist die Weise, wie die Kirche wächst“ (89). Demgemäß gehöre der Kosmos zur Kirche, „weil Christus zugleich das Haupt der Kirche und des Alls ist“;<sup>40</sup> „aber das Haupt der Kirche ist er in einem anderen Sinn als das Haupt der unterworfenen Mächte. Das Haupt der Kirche ist er als das Haupt seines geliebten Weibes. Das Haupt der Mächte ist er, indem er sie unterworfen hält als nun ihr Herr.“ (90).

Das All werde nach dem Eph demnach „sowohl unterworfen als auch erfüllt“ (ebd.): Die Anakephalaiosis (Zusammenfassung, wörtlich: Aufsummierung) des Alls (beschrieben in Eph 1,9f. als Gottes Heilsplan, alles, was in den Himmeln und auf Erden ist, zusammenzufassen) vollziehe sich darin, dass „das All einerseits durch Christus und (indirekt) durch die Kirche unterworfen<sup>41</sup> und gebunden, andererseits von Christus und (direkt) von der Kirche erfaßt und erfüllt“ werde.

Auch für den lutherischen Neutestamentler Ernst Käsemann ist die (neue) Schöpfung in der Kirche enthalten: „In Christus“ (als dem ‚Urmenschen‘ des gnostischen Mythos) seien im Epheserbrief „Kirche und Schöpfung iden-

---

<sup>37</sup> Warnach, *Kirche*, 179.

<sup>38</sup> Schlier, *Kirche*, 83f. Alle Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

<sup>39</sup> Diese Interpretation beruht auf seiner eigenen Übersetzung; siehe oben, Abschnitt 3.

<sup>40</sup> So Warnach, *Kirche*, 179, indem er Schliers Ergebnisse in Anknüpfung an Martin Dibelius (*Christus und die Kirche im Epheserbrief*, 1939, 55) zusammenfasst.

<sup>41</sup> Zum gewaltfreien Charakter dieser Herrschaft nach Schlier vgl. oben, Abschnitt 3.

tisch“,<sup>42</sup> denn als Pleroma Christi enthalte die Kirche den Kosmos, „so weit er eben ‚Neuschöpfung‘ ist als ‚die von Gott durch seine Liebe neu bestimmte Welt‘.“<sup>43</sup>

Diese Identifizierung von Kirche und Kosmos „in Christus“ nun ging andererseits dem römisch-katholischen Neutestamentler und biblischen Theologen Franz Mussner zu weit. Obwohl auch er zugestand, dass das christologische Abstiegs-/ Aufstiegs-kerygma des Epheserbriefes und seine Lehre von der Anakephalaiosis kosmische Dimensionen aufweisen, hielt er Käsemann und Schlier entgegen: „Es gibt nach den Anschauungen des Eph weder einen ‚kosmischen‘ Christus noch eine ‚kosmische‘ Kirche, und man sollte lieber nicht davon reden“.<sup>44</sup>

Wenn nach Käsemann der Erlöser und die Erlösten des Mythos eine räumliche Einheit bildeten, so laufe dies auf die unsachgemässe Gleichung: „Christus = ἐκκλησία = τὰ πάντα (die Schöpfung)“ hinaus.<sup>45</sup> Dass Christus das All „erfülle“ (Eph 1,23), wolle „die Durchdringung des gesamten Alls mit der geistig verstandenen Herrschaft des erhöhten Christus zum Ausdruck bringen“. Die Zusammenhänge zwischen Christus, der Kirche und dem All seien „im Hinblick auf das Verhältnis von Christus zum All ‚herrschaftlicher‘ Art, von Christus zur Kirche ‚mystisch-pneumatischer‘ Art“.<sup>46</sup> Der einzige Zusammenhang zwischen den beiden Vorstellungen bezüglich des Kosmos respektive der Kirche bestehe darin, dass es derselbe Christus sei, welcher „einerseits Herr des Alls und andererseits ‚Haupt‘ seines ‚Leibes‘“ sei.<sup>47</sup>

In diesen Aussagen aber, so schliesslich wieder Warnach, komme zu wenig zum Ausdruck:

- dass die Anakephalaiosis nach dem Epheserbrief nicht nur die Herrschaft, sondern die Wiederzusammenfassung und Vereinigung aller Dinge in Christus als der Summe (κεφάλαιον) des Alls bezeichne;
- dass Christus nicht nur als Herr des Alls, sondern auch als Haupt (κεφαλή) über das All bezeichnet werde; sein Verhältnis zum All beinhalte auch „eine wirkliche, obgleich erst eschatologisch vollbrachte Belebung und Erfüllung“;<sup>48</sup> und
- dass die Kirche an dieser Erfüllung teilhabe,<sup>49</sup> indem sie es sei, welche die erlöste Menschheit „in die Einheit des pneumatischen Herrenleibs“ hin-

---

<sup>42</sup> Ernst Käsemann, *Leib und Leib Christi*, 1933, 157, zitiert nach Warnach, *Kirche*, 179, *Anm.* 37; ebenso auch zitiert bei Mussner, *Christus*, 166.

<sup>43</sup> Warnach, *Kirche*, 179, zitiert hier (*Anm.* 38) nochmals Käsemanns *Leib und Leib Christi* (1933, 185f.).

<sup>44</sup> Mussner, *Christus*, 167, *Anm.* 439.

<sup>45</sup> Mussner, *Christus*, 168.

<sup>46</sup> Mussner, *Christus*, 168; *Hervorhebungen* von Mussner.

<sup>47</sup> Mussner, *Christus*, 68.

<sup>48</sup> Warnach, *Kirche*, 189f.

<sup>49</sup> Warnach, *Kirche*, 187.



ein-vermittle und so den Kosmos zu seiner Erfüllung und Vollendung in Christus kommen lasse: „Als ‚Leib‘ begreift die Kirche die erlösten Menschen in sich, als ‚Pleroma‘ das erneuerte Universum“.<sup>50</sup>

Indem nach Warnach die Kirche an der Erfüllung des Alls durch das Pleroma Christi Anteil hat, nach Mussner dagegen die Welt durch den mystisch-pneumatisch nur mit der Kirche verbundenen Christus einen neuen Herrscher erhält, so ergibt sich hier eine ganz unterschiedliche kosmisch-ekklesiologische Gewichtung.

Tatsächlich nun besteht nach Eph die engere Verbindung Christi mit der Kirche, die ja sein Leib respektive seine Braut ist. Dennoch muss die dienende Rolle der Kirche bei der Zusammenfassung des Alls beachtet werden: Ihr Dasein bildet bloss den Beginn dieser *Anakephalaiosis*, und sie wirkt an ihr mit. Die beschriebenen Widersprüche ergeben sich offenbar aus der vom Kolosserbrief übernommenen Terminologie des ‚Hauptes‘, das nach dem Eph *im* Leib eine lenkende Funktion *über* den Leib ausüben soll. Im Kol jedoch (vgl. oben, Abschnitt 2) war ja der ganze Kosmos als schon zusammengefasst dargestellt worden!

Unabhängig von der Frage nach dem zeitlichen Ablauf der *Anakephalaiosis* lässt sich nun fragen: Ist die Zusammenfassung der Schöpfung eine Restitution, oder führt sie zu etwas Neuem, nie Dagewesenem? Mit seiner Übersetzung von ‚*Anakephalaiosis*‘ durch ‚*Wiedierzusammenfassung*‘ bringt Warnach beide möglichen Bedeutungen des Wortes ‚*ana*‘ (‚*zusammen*‘ und ‚*wieder*‘) in ein Wort. Dagegen betonte Wilhelm Michaelis:

„Es liegt nicht nahe, bei *ana*- die Bedeutung ‚wieder‘, die *ana*- an sich haben kann, herauszuhören. Vielmehr ist zu erwägen, ob nicht in *ana*- eher die Bedeutung ‚nach aufwärts‘, die *ana*- ebenfalls haben kann, durchschlägt. In diesem Fall wäre sehr deutlich, dass nicht an die Wiedererreichung eines früher vorhanden gewesen, jedoch verloren gegangenen Zustandes gedacht sein kann, sondern an die eines unbekannten neuen, bis dahin noch nie erreichten Zustandes gedacht sein muss“.<sup>51</sup>

Vielleicht hat man aber in der Antike gar nicht zwischen den beiden Bedeutungen unterschieden; vielmehr wurde wohl eher das, was ‚oben‘ ist, sowohl als Ursprung wie auch als Ziel empfunden, übersteigt doch im antiken Denken das Ewige die Zeit! Gerade hier liegt ja auch das Problem der „ewigen Wiederkehr“: Die Rückkehr in den Ursprung wird als ein zukünftiges Ziel verzeitlicht, während sie doch eine Transzendierung der Zeitlichkeit beinhaltet.

So handelt es sich etwa schon bei Platon bei der Erkenntnis des Wahren um ein ‚Wiedererinnern‘. Da wir aber wegen der von ihm vorausgesetzten Inkarnation unserer Seelen in Zeit und Raum die Schönheit des Wahren ‚vergessen‘ hätten, erscheine sie uns wie etwas ganz und gar Neues.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Warnach, *Kirche*, 188.

<sup>51</sup> Michaelis, *Versöhnung*, 22f.

<sup>52</sup> Annie Berner-Hürbin zeigt (*Psyche*, 85f.) anhand eines Proklos-Zitates (aus dem Alki-

Otto Dilschneider spricht von diesem Neuen als von einer Rolle, die wir durch das ‚Sein-in-Christo‘ spielen; – ähnlich einer Schauspielerin, die Kierkegaard in seinem Aufsatz *Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin* (sic) beschrieben habe: Diese Schauspielerin (Johanne Luise Heiberg) sei zu der Zeit, als Kierkegaard das Theater besuchte, zwar schon älter gewesen; sie habe aber durch ‚potenzierte Metamorphose‘ ein junges Mädchen sogar besser verkörpert, als sie es in ihrer eigenen Jugend gekonnt habe.<sup>53</sup> Sie habe sich quasi in neuer, nie dagewesener Weise an ihre eigene Jugend erinnert. Eine solche Metamorphose sieht Dilschneider auch bei Menschen, die sich von Christi Pleroma erfüllen lassen:

Die „potenzierte Metamorphose, um mit Kierkegaard zu reden, bedeutet also einen Gestaltwandel des alten Menschen, des alten Adam zurück in den Zustand des ersten Adam vor dem Fall. Christus aber ist diese Gestalt des ersten Adam und seine Wiederkunft, er ist die eikon, das Urbild, in das der Mensch zurückverwandelt werden soll. So erweist sich also Christus, die Fremd-Rolle, als unsere eigenste Urrolle, der wir entfremdet sind und in die wir zurückverwandelt werden sollen“.<sup>54</sup>

Wird diese Zurückverwandlung aber rein „konservativ“ als Wiederherstellung des Paradieses verstanden, so kann dies zu einer zirkulären Vorstellung einschliesslich eines erneuten Falles bei Rückkehr in die Zeitlichkeit führen. Daher ist es wichtig zu betonen, dass es der Durchgang durch die als Trennung von Gott wahrgenommene Zeit ist, welcher die wieder zusammengefasste Welt von dem Zustand des ersten Adam unterscheidet, dem eine solche Erfahrung der Trennung fehlte; darum kann auch eine Restitution keine genaue Wiederholung des Ursprungs sein, wenn zu ihm das Geschichtsbewusstsein des zusammengefassten Menschen hinzutritt.<sup>55</sup>

In einer solchen Transzendierung der Zeit kann auch die zwischen Kol und Eph ausgemachte Spannung zwischen ‚schon jetzt‘ und ‚noch nicht‘ als Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit verstanden werden: Es sollte also in einer Zusammenfassung der Welt nicht bloss die Ewigkeit des ursprünglichen ersten Adam, sondern auch die Geschichte der wirklichen Schöpfung enthalten sein. Dies würde auch beinhalten, dass die Welt in der durch Christus vollbrachten Aufsummierung eine sinnvolle Veränderung erfahren würde – nicht bloss in Bezug auf die durch Tod, Mühsal und Sünde erfolgten Schäden, sondern auch in Bezug auf ihre offenbar ursprüngliche Fehlbarkeit: eine Stabilisierung im

---

biades-Kommentar), dass nach antiker Auffassung die Seele eigentlich alle Bewusstseinstufen (Berner nennt sie *logoi*) in sich trägt, durch die Menschwerdung aber im Regelfall daran gehindert wird, das, was sie hat, auch zu schauen. Wenn sie dann aber so etwas wie das Pleroma ihrer *logoi* wieder entdecke, dann empfinde sie das als etwas Plötzliches, etwas unerwartet Neues.

<sup>53</sup> Dilschneider, *Christus Pantokrator*, 181.

<sup>54</sup> Ebd., 194.

<sup>55</sup> Ähnlich verhält es sich nach der Erzählung „Über das Marionettentheater“ von Heinrich von Kleist mit der anmutigen Bewegung von Tänzern, die nur vollkommen unbewusst oder vollkommen bewusst gelinge.

Guten, so wie wir sie oben in der paulinischen Theologie<sup>56</sup> sowie bei Gregor von Nyssa<sup>57</sup> und Maximos<sup>58</sup> konstatiert haben.

## 5. Ergebnis und offene Fragen

Wir haben in diesem Kapitel zwei deuteropaulinische Briefe paradigmatisch untersucht und können festhalten, dass in den hier behandelten Texten die kosmische Relevanz Christi in Schöpfung und Erlösung deutlich geworden ist. Als Garant der Rekapitulation wird Christus der Kirche als Haupt der Schöpfung gegeben; einerseits (nach Kol) ist diese Anakephalaiosis schon geschehen, andererseits wird sie (nach Eph) als das Ziel eines noch andauernden Prozesses beschrieben.

Kann diese Spannung systematisch aufgelöst werden, indem die beiden Briefe als zwei legitime Blickwinkel auf den Prozess der ‚Zusammenfassung‘ der Welt gelten: Kol gewissermaßen als Perspektive der Ewigkeit, nach der Christus als Schöpfer „schon immer“ das Haupt der Schöpfung ist, und Eph als Perspektive der Zeitlichkeit? Dann könnte die Anakephalaiosis auch als eine ‚Zusammenfassung der Zeit(lichkeit)‘, mithin als eine Ewigkeit zu deuten sein, innerhalb derer aber eine ‚Entwicklung‘ von einem ursprünglichen hin zu einem mit Erfahrung gesättigten Zustand insofern zu denken ist, dass diese Ewigkeit nicht als ‚starr‘ konzipiert werden sollte.<sup>59</sup> Eine biblische Entsprechung dieser Vorstellung bildet der Begriff des „Äons“.

---

<sup>56</sup> Vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 3.

<sup>57</sup> Vgl. oben, Kapitel II, Abschnitt 2.2.

<sup>58</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 4.

<sup>59</sup> Vgl. Günter Thomas, Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“. Thomas legt Wert darauf, dass die jetzt noch vergängliche Zeit in der (unvergänglichen) Neuen Schöpfung nicht zur „ereignislosen“ Ewigkeit wird (so versteht er jedenfalls, zu Recht oder zu Unrecht, den Ewigkeitsbegriff von Boethius): ebd., 449-458.

## Kapitel V: Kosmos und Millennium: Kirchenväter vor Maximos

Bevor in diesem Kapitel genauer und begrifflich auf das Konzept der Anakephalaiosis bei den Kirchenvätern eingegangen werden kann (Abschnitt 3), soll in zwei vorbereitenden Abschnitten die allgemeine Entwicklung der kosmischen Christologie der Kirchenväter (Abschnitt 1) sowie die inhaltlich eng damit verknüpfte Frage des Chiliasmus (Abschnitt 2) angesprochen werden.

### 1. Kosmos, Geschichte, Mensch: Origenes, Eusebius von Caesarea, Athanasios der Grosse

Wie hat sich die Sicht der Beziehungen zwischen Christus, der Kirche und der Welt im Raum der Alten Kirche weiterentwickelt? In ihrer Monografie über *Christologie und Kosmologie*<sup>1</sup>, in der sie „Modelle göttlicher Aktivität“ bei Origenes, Eusebius von Caesarea und Athanasios dem Grossen miteinander vergleicht, beschreibt J. Rebecca Lyman einen Verlust kosmischen Denkens im Rahmen der christologischen Entwicklung der patristischen Theologie. Mit Hilfe von sprachlichen und soziologischen Analysen versucht Lyman, hinter den Systemen die Funktionen der jeweils verwendeten theologischen Begrifflichkeit aufzuzeigen. Sie beschreibt eine Entwicklung, die von einer kosmischen und geschichtlichen Christologie wegführt hin zu einer mehr menschlich-moralisch geprägten, welche auf den Einzelmenschen statt auf den Kosmos zentriert ist. Dabei legt sie jeweils Wert auf den sozialen Kontext der Autoren sowie der Gruppen, die sie vertreten (Origenes: „kleine städtische Studiergruppen“; Eusebius: „öffentlich-bürgerliche Apologetik“; Athanasios: „die sich herausbildende asketische Kirche“<sup>2</sup>).

Bei Origenes stellt sie einen spirituellen Optimismus fest, den dieser den Gnostikern sogar in Bezug auf die Transformation des Leibes entgegenstellte: Zwar hat Origenes Unbelebtes, Tiere, ja unsere menschlichen materiellen Körper von jeder Apokatastasis ausgeschlossen<sup>3</sup>. Insofern ist eine Tendenz zum Akosmismus bei ihm festzustellen. Gleichwohl grenzte er sich von den Gnostikern ab, indem er immerhin von einer Vergeistigung *der materiellen Schöpfung* sprach, die er insgesamt als Produkt des kosmischen Falls geschaffener Geistwesen verstand:

„Beeinflusst durch die damalige Diskussion der Themen Freiheit und Schicksalsgebundenheit, besonders wie sie durch die Gnostiker in christliche Form gegossen wurden, verteidigte die Kosmologie des Origenes die Selbstbestimmung des individuellen menschlichen

---

<sup>1</sup> Lyman, *Christology*.

<sup>2</sup> Lyman, *Christology*, 160: „small urban study groups, public civic apologetics, and the emerging ascetical church.“

<sup>3</sup> Siehe unten, Kapitel VIII, Abschnitt 5.5.

Geistes und der Seele; ja, sogar der Leib, obwohl ein Hindernis, galt ihm als etwas quasi-Geistiges, weil es möglich war, ihn zu verwandeln in Übereinstimmung mit dem spirituellen Fortschritt hin zur Vereinigung mit Gott“.<sup>4</sup>

So ist es im Rahmen von Origenes' Denksystem tatsächlich durchaus möglich, davon zu reden, dass die ganze ursprüngliche (eben: die ursprünglich rein geistige) Schöpfung an der Erlösung teilhat. Indem er Jesus Christus als „Weisheit“, in der Gott alles schuf, und als „Weg“ zum Vater darstellt, kann bei ihm von einer eigentlichen ‚kosmischen Christologie‘ gesprochen werden.

Auch die Überlegung des Origenes, ob nicht sogar der Teufel gerettet werden könnte, hat ihren Ursprung in einer Entgegnung auf gnostisch-dualistisches Denken:

Nach Hieronymus war es der Valentinianer Candidus, welcher, so Georg Röwekamp, in einem Streitgespräch „behauptete, der Teufel sei von Natur aus unfähig zum Heil. Das bestritt Origenes; ihm zufolge hat der Teufel sich freiwillig von Gott abgewendet, kann aber grundsätzlich gerettet werden. Diese Aussage verfälschte Candidus daraufhin dahingehend, dass Origenes die notwendige Erlösung des Teufels behauptete“.<sup>5</sup>

Auch bei Origenes' Schüler Eusebius nun findet Lyman einen (hier: historisch-sozialen) Optimismus: Er sehe den inkarnierten *Logos* in der Geschichte des römischen Reiches wie auch in der Kirche am Werk. Indem so Eusebius den *Logos* in der Welt am Werk sah, besonders in dem zu Konstantin und seinem christlichen Kaiserreich führenden ‚Fortschritt‘ in der Geschichte, ist man versucht, von „geschichtlicher Christologie“ zu reden:

„Im Gegensatz zu Origenes war sein Sinn für Fortschritt und Spiritualität eher sozial und gemeinschaftlich. ... Die kosmische und geschichtliche Instanz des *Logos* sicherte und umfasste die Heilsgeschichte“.<sup>6</sup>

Nachdem dann aber dieses christliche Reich bestand, konzentrierte sich die christliche Eschatologie der Alten Kirche in der Folge mehr und mehr auf die moralisch-persönliche Vervollendung des Einzelnen. Der Optimismus des Origenes und des Eusebius weicht nach Lyman bei Athanasios einem eher auf die persönliche, moralisch-asketische Vervollkommenung des einzelnen Christen gerichteten Impuls; sicher spielte hier auch die Enttäuschung über die christliche Regierung mit:

---

<sup>4</sup> Lyman, *Christology*, 162f.: „Shaped by the contemporary issues of freedom and fatalism, especially as translated into Christian form by the Gnostics, Origen's cosmology defended the self-determination of the individual mind and soul; even the body, though an hindrance, was essentially fluid and capable of being transformed in accordance with spiritual progress towards union with God.“ (Übersetzung: K.H.N.)

<sup>5</sup> Röwekamp, *Streit um Origenes*, 22, mit Bezug auf Hieronymus, *Adversus Rufinum* 2, 19 (SCh3, 154f.) und Origenes, *De Principiis* 1,6,3. „Dort findet sich die Überlegung, dass es zumindest möglich sein könnte, dass die bösen Mächte durch Änderung ihres Willens zum Guten zurückkehren“ (Röwekamp, *Streit um Origenes*, 22, Anm. 91).

<sup>6</sup> „By contrast with Origen, his sense of progress and spirituality were therefore more social and communal, if equally optimistic. ... The cosmic and historical agency of the *Logos* unified and assured salvation history“: Lyman, *Christology*, 163; Übersetzung: K.H.N.

„Die Sprache moralischer Anstrengung löste sich daher weit von der kosmologischer Verwandlung und Vergöttlichung. So überrascht es nicht, dass für Athanasius das Wirken des Logos kosmologisch und historisch weniger wichtig war“.<sup>7</sup>

Der von Lyman beschriebene Verlust kosmisch-weltlicher Eschatologie in der Zeit der Entstehung der Reichskirche spiegelt sich auch in der Abnahme der Bedeutung des Millennarismus. Im Gegensatz zu Irenaios von Lyon († 202) wird dieser etwa von Augustinus († 430) abgelehnt, wie im Folgenden gezeigt wird.

## **2. Irenaios von Lyon und Aurelius Augustinus zum Millennium und der „Zeit danach“**

Welche Zwischenstufen zum Eschaton sind denkbar? Welche Beziehungen zwischen Gott, dem Staat, dem (Christen-) Menschen und der Natur implizieren die verschiedenen millennaristischen Spielarten? Sowohl für die Konzepte der Anakephalaiosis und der Apokatastasis als auch für das der Theosis sind es Millennaristen (auch Millennialisten genannt) gewesen, die die wesentlichen theologischen Vorarbeiten geleistet haben.

Nach Ernst Bloch<sup>8</sup> hat dagegen der Kirchenvater Aurelius Augustinus<sup>9</sup> einen derart utopisch-eschatologischen Akzent gesetzt, dass er, wenn er die ‚Geschichte hier und jetzt‘ mit einbeziehen wollte, gerade nicht eine „bloße restitutio in integrum“, sondern ‚mehr‘ bezweckte: Der Zustand der Welt in der Ewigkeit der Auferstehung werde keine Wiederherstellung der jetzigen Welt sein, sondern in einer Weise „zum Besseren erneuert“ sein, dass er den unzerstörbaren Leibern der Heiligen angepasst sein werde. Diese sind nicht nur unseren heutigen Leibern überlegen, sondern auch dem irdischen Leib Adams vor dem Sündenfall.<sup>10</sup> Für Augustinus war (vielleicht aufgrund seiner Auffassung von der Wirkung des Kontrastes von Lohn und Strafe) dabei sogar die ewige Bestrafung der Bösen etwas Gutes! Dies aber ist ein Gedanke, der unter

---

<sup>7</sup> „The language of moral striving thus became largely detached from cosmological change and divinization. Not surprisingly, the agency of the Logos was less important cosmologically or historically for Athanasius.“ Lyman, *Christology*, 164.

<sup>8</sup> Bloch, *Prinzip*, 1003.

<sup>9</sup> In seinem *Gottesstaat*-Kapitel XXII,30 über die ewige Seligkeit (*Gottesstaat*, 866ff.)

<sup>10</sup> Vgl. Bouton-Touboul, *ordre*, 514: „l’univers ne renaît pas tel qu’il était de manière répétée, mais précisément sa nouveauté est synonyme d’une amélioration définitive (*mundus in melius renouatus*) où il est en accord (*apte congruere*) avec le corps incorruptible des saints dans une parfaite harmonie. Ce corps glorieux, Augustin prend soin de le préciser, ne peut être assimilé ni au corps en parfaite santé de cette vie, ni même à celui des premiers hommes avant le péché, qui étaient des corps terrestres.“ Die lateinischen Zitate stammen aus Augustinus’ *Gottesstaat*, Kapitel XX,16 (Text: *Gottesstaat*, 576).

den Kirchenvätern, besonders den griechischen, umstritten war (und auch heute sicher nicht mehr akzeptiert werden kann).<sup>11</sup>

Dennoch habe, so Bloch, Augustinus mit seiner Suche nach immer Besserem andererseits gerade auch „die Ketzergeschichte entscheidend befeuert“ im Sinne einer Hoffnung auf bessere Tage: etwa durch seine Interpretation der sieben Schöpfungstage als „Weltalter“,<sup>12</sup> deren siebter „wir“<sup>13</sup> selber sein werden“<sup>14</sup>. Augustin nämlich beschreibt im *Gottesstaat* die Hoffnung darauf, dass wir (allerdings *nur* „wir“) nicht bloss „wiederhergestellt“ (refecti), sondern auch „vollendet“ (perfecti) werden sollen:

„Von ihm wiederhergestellt und durch die höhere Gnade vollendet, werden wir in Ewigkeit feiern, sehend, daß ER Gott ist, von dem wir erfüllt sein werden, wenn ER alles in allem ist“.<sup>15</sup>

Hier ist nun zu fragen, ob Augustinus vor lauter Begeisterung über die Vollendung den Aspekt der rekapitulierenden Wiederherstellung ausreichend gewürdigt hat: Verliert er nicht, da er Gott sucht, der „ganz anders als all dies hier“ ist<sup>16</sup>, möglicherweise den Kontakt zur Schöpfung derart, dass der Mensch wegen der hier (ähnlich wie bei Origenes, aber nur für die Gerechten) vorausgesetzten Vergeistigung geradezu ohne die übrige Schöpfung in Gott vollendet wird? Tatsächlich rechnet Augustinus zwar mit einer Vervollkommnung nicht nur der Gerechten, sondern auch der übrigen Schöpfung: Im Eschaton wird nach ihm die Welt insofern erneuert, dass sie alles Zeitliche, alles Entstehen und Vergehen, abgestreift haben wird.<sup>17</sup> Von dieser Vollkommenheit ausgenommen sind nach ihm allerdings die Sünder, welche nicht die Gnade der Reue empfangen haben!

Dagegen geht Irenaios von einer Asymmetrie des Guten und Bösen in Bezug

---

<sup>11</sup> Denn nicht nur birgt er in sich die Gefahr, dass sich Menschen im vorauseilenden Gehorsam einander gegenseitig unter dem Vorwand der Strafe quälen; wie es ja auch, unter Missbrauch der augustinish-dualistischen Eschatologie, etwa im Zuge der Inquisition, geschehen ist. Dualistisch war und ist ja Anwendung von Gewalt, die sich als rächender Arm Gottes oder der Vorsehung versteht, häufig motiviert und/ oder begründet, etwa auch in den Massenmorden zur Zeit des II. Weltkriegs, besonders der Shoah. Das Böse wird aber durch Gewalt nicht wirklich überwunden, besonders wenn es – auch in Form von Strafe – ggf. auf ewig weiter bestünde. Zum Problem der Verewigung des Bösen siehe unten, Kapitel X, Abschnitt 5.2.

<sup>12</sup> Kapitel XXII, 30; Seite 872ff.

<sup>13</sup> Bloch, *Prinzip*, 1003, ergänzt: „Menschen“; gemeint von Augustin sind wohl eher „wir Christen“.

<sup>14</sup> *Gottesstaat*, 874f.

<sup>15</sup> *Gottesstaat*, 873. Deutsche Übersetzung: C. J. Perl; Lateinisch (*Gottesstaat*, 872): „A quo relecti et gratia maiore perfecti vacabimus in aeternum, videntes quia ipse est Deus, quo pleni erimus quando ipse erit omnia in omnibus.“ Vgl. die ähnliche Wendung bei Origenes, zitiert unten, Abschnitt 3.2.

<sup>16</sup> In *Enarrationes in Psalmos* (83,10) schildert Augustinus, wie das unwandelbare Licht in einer Vision „ganz anders“ war als jedes geschaffene Licht.

<sup>17</sup> Vgl. Daley, *Hope*, 145: ein „new, changeless mode of life“.

auf seine Ewigkeit (respektive Vergänglichkeit) aus. Tatsächlich kann die Eschatologie des Irenaios von Lyon als Beispiel für die so genannte ‚prämillennaristische‘ Spielart des Chiliasmus angesehen werden: Er rechnet nämlich mit der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit als Auftakt einer tausendjährigen Heilszeit; sie (die Wiederkunft) wird somit *prämillennaristisch*, als *vor* dem Millennium erfolgend, verstanden, im Gegensatz zu ihrem Verständnis im sogenannten *Postmillennarismus*.<sup>18</sup>

Nach Joseph Sittler kannte Irenaios noch keinen „versteckten Dualismus von Natur und Gnade“.<sup>19</sup> Um das zu illustrieren, greift er, wie weiter unten<sup>20</sup> genauer dargestellt werden soll, auf die Irenaios-Interpretation Allan Galloways zurück. Nach diesem<sup>21</sup> unterschied sich die Theologie von Irenaios, der gegen den gnostischen Dualismus polemisiert habe, indem er die Identität des Schöpfer- und Erlösergottes besonders stark betonte, deutlich von der des Augustinus:

„Bei Irenaios“, so zitiert Sittler Galloway,<sup>22</sup> „... gibt es nicht zwei Ordnungen des Guten, sondern nur eine. Alles Gute, ob es zu dieser Welt gehört oder zur schließlichen Vollendung, ist eine Äußerung der Gnade Gottes“.<sup>23</sup>

Augustin dagegen habe zwar ebenfalls stets die Güte der geschaffenen Natur betont; diese sei aber bei ihm, verglichen mit dem Eschaton, nur so etwas wie ein Trost in der Misere und keineswegs auch nur annähernd zu vergleichen mit den Gnaden, die wir in Christus erhalten werden.<sup>24</sup> Dagegen könne „das

---

<sup>18</sup> „*Premillennarismus* ist der Glaube, daß das tausendjährige Reich eine Periode in der Zukunft *nach* dem zweiten Kommen Christi, seinem Kommen in Herrlichkeit sei. *Postmillennarismus* ist der Glaube, daß das tausendjährige Reich eine Periode der Geschichte *vor* der Wiederkunft Christi sei“: Moltmann, *Kommen Gottes*, 169.

<sup>19</sup> Sittler, *Einheit*, 514.

<sup>20</sup> Kapitel X, Abschnitt 2.3.1.

<sup>21</sup> Galloway, *Christ*, 105f.

<sup>22</sup> Sittler, *Einheit*, 515: dort auch die deutsche Übersetzung von Galloways Ausführungen.

<sup>23</sup> Galloway, *Christ*, 127f.: „In Irenaeus, ... there are not two orders of goodness, but only one. All goodness, whether it belongs to this world or to the final consummation, is a manifestation of the grace of God“.

<sup>24</sup> Galloway, *Christ*, 127: „Augustine is perfectly prepared to admit the goodness of nature. Indeed, he describes it with unrestrained enthusiasm. [Anm. 2: „De civitate Dei, 22.23“ – Hier (*Gottesstaat* XXII, 23) lesen wir allerdings von den Übeln der verdammten Schöpfung; die Güter wie Fortpflanzung, Verstand, Tugenden und Künste, der menschliche Leib selber mit dem aufrechten Gang, der ihm innewohnenden Harmonie, schliesslich die Schöpfung wird enthusiastisch erst in XXII, 24 beschrieben; vgl. *Gottesstaat*, Band II, 834-847.] But he hastens to add: ‚Yet all these are but solaces of man’s miseries, in no way pertinent to his glories.‘ [Anm. 3: „Ibid., 23“; auch dieser Satz steht tatsächlich in XXII, 24; hier lesen wir: „Et haec omnia miserum sunt damnatorumque solacia, non praemia beatorum.“ – Und das sind Tröstungen für Unselige und Verdammte, nicht Belohnungen der Seligen.“ – *Gottesstaat*, Band II, 844; Übersetzung: K.H.N., nach: ebd., 845.] That is to say, even the goodness of this world has no significance whatever when we speak in terms



Gute in der Natur“ bei Irenaios – so jedenfalls fasst Sittler seine Theologie zusammen – „als eine Vorwegnahme ... jenes Heils [in Jesus Christus] betrachtet werden“.<sup>25</sup>

Tatsächlich ist Augustinus im Gegensatz zu Irenaios ‚Postmillennarist‘, das heisst, er rechnet nach der Wiederkunft Christi nicht mehr mit einer (tausend-jährigen) Heilszeit in dieser Schöpfung. Vielmehr kritisiert er in seinem *Gottesstaat* eine solche Heilszeit mit asketischen Argumenten:

„Eine solche Meinung wäre immerhin zu vertreten, wenn irgendwelche geistige Freuden für die Heiligen an jenem zukünftigen Sabbat durch die Gegenwart des Herrn anzunehmen wären, und auch ich war einmal dieser Ansicht [*Sermo* 259,2]. Allein es wird behauptet, die einst Auferstehenden würden sich ganz maßlosen Tafelfreuden hingeben, bei denen es so viel Speise und Trank geben würde, daß sie nicht nur keine Mäßigkeit zu halten brauchten, sondern daß es auch zu ganz unglaublichen Ausschreitungen [sic] kommen würde. So etwas kann freilich nur von fleischlich Gesinnten geglaubt werden. Die geistig Gesinnten nennen die Anhänger dieser Meinung Chiliasten; das Wort kommt aus dem Griechischen und könnte wörtlich mit Tausendjährlar übersetzt werden“.<sup>26</sup>

Dennoch findet auch für Augustinus eine (nur symbolisch als 1000jährig bezeichnete)<sup>27</sup> Heilszeit *vor* der Wiederkunft Christi statt: die *Gegenwart* der Christen jetzt, in der Kirche, die Zeit der ‚ersten Auferstehung‘ (Offb 20, 6), in der die, die an ihr teilhaben, mit Christus herrschen – im Geiste!<sup>28</sup> Auch bei unserer (zweiten) Auferstehung würden wir ja dann geistliche Leiber haben<sup>29</sup>; in dieser Hinsicht entspricht die augustinische Zukunftshoffnung dann wieder derjenigen des Irenaios. Es gibt jedoch für Augustinus, anders als für Irenaios, keine irdisch-,materielle‘ Zukunftshoffnung *vor* der ‚zweiten Auferstehung‘! Und auch die endgültige eschatologische Gestalt der Schöpfung ist Teil einer für uns jetzige Menschen „verborgenen Ordnung“<sup>30</sup> Gottes; sie genauer zu beschreiben, ist nach Augustinus schwierig, ja unmöglich. Dies geht bei Augustinus so weit, dass bei ihm neben seiner Betonung der negativen Theologie

---

of the benefits bestowed in Christ. The hope which we have in Christ bears no relation to this world whatsoever.“

<sup>25</sup> Sittler, *Einheit*, 515. Auch Pelagius (siehe oben, Kapitel II, Abschnitt 2.4) hat betont, dass die Natur, ja sogar die des Menschen, durch den Sündenfall nicht verdorben worden sei.

<sup>26</sup> *Gottesstaat* XX,7 (Band II, 538-541); lateinisch: „Quae opinio esset utcumque tolerabilis, si aliquae deliciae spiritales in illo sabbato adfuturæ sanctis per Domini praesentiam crederentur. Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando. Sed cum eos, qui tunc resurrexerint, dicant inmoderatissimis carnalibus epulis vacaturos, in quibus cibus sit tantus ac potus, ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius credulitatis excedant: nullo modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Hi autem qui spiritales sunt, istos ista credentes Χιλιαστὰς appellant Graeco vocabulo; quos verbum e verbo exprimentes nos possemus miliarios nuncupare.“

<sup>27</sup> *Gottesstaat*, Band II, XX,7 (Seite 540f.).

<sup>28</sup> *Gottesstaat*, Band II, XX,7 (Seite 538f.).

<sup>29</sup> *Gottesstaat*, Band II, XXII,20f. (Seite 823).

<sup>30</sup> Vgl. Bouton-Touboullic, *ordre*, 649: Man kann über die uns (noch) verborgene Ordnung (bisher) nur in apophatischer, analoger oder metaphorischer Weise reden.

geradezu von einer „negativen Anthropologie“ gesprochen werden kann (Paul van Geest): In welcher Weise die Gerechten dereinst mit ihren spirituellen Augen (Gott) sehen werden, ist uns Heutigen einfach nicht bekannt.<sup>31</sup>

Dagegen schreibt Irenaios über die Rechtschaffenen, die würdig sind, dass sie (nach dem dreieinhalbjährigen Reich des Anti-Christus)<sup>32</sup> als erste (und gewissermassen unter sich; die übrigen sind im Feuerpfuhl) die Ruhe des „siebten Tages“ geniessen dürfen:

Man müsse ihnen sagen, dass sie „in dieser Schöpfung, die erneuert wird, bei der Erscheinung des Herrn auferstehen und die Verheissung des Erbes, das Gott den Vätern verheissen hat, empfangen und in ihr herrschen müssen, und daß erst nachher das Gericht [für alle] kommt“.<sup>33</sup>

Das zeitliche (tausendjährige) Heil in Christus findet nach ihm also „in dieser Schöpfung“ (wörtlich: „in conditione hac“: in diesem Zustand der Welt) statt. Die Hoffnung auf ein solch greifbares Reich Gottes fällt bei Augustinus weg. Für ihn erwarten wir Christen mehr: nämlich die Überwindung dieses von der Bindung an Zeit und Raum geprägten Zustandes der Welt.

Nach dem Millennium schliesslich geht dann nach Irenaios zwar die ‚alte‘ Erde unter, doch in der neuen werden die Menschen im Gericht schliesslich aufgeteilt, je nachdem sie „würdig“ sind: Sie bewohnen in „gestufter“ Folge den Himmel, das Paradies oder die Stadt, das Neue Jerusalem – Bilder für eine unbeschreibliche, aber auch dann immer noch – oder auch wieder – irgendwie leibliche Realität.

---

<sup>31</sup> Van Geest, *Incomprehensibility*, 125-127; 126.

<sup>32</sup> *Adv haer* V, 30,4: „Wenn aber dieser Antichristus alles in dieser Welt verwüstet haben wird, indem er drei Jahre und sechs Monate herrscht und im Tempel zu Jerusalem thront [Anm. 47: „Dan. 12,7 und 11,31“], dann wird der Herr vom Himmel in den Wolken in der Herrlichkeit des Vaters kommen, indem er Jenen und denjenigen, die ihm gehorchen, in den Feuerpfuhl werfen, für die Rechtschaffenen aber die Zeiten des Reiches heraufführen wird, d. h. die Ruhe, den heiligen siebenten Tag ...“ Übersetzung: Ernst Staehelin (*Staehelin* 1951, 134). In *FC* 8/5, 228, Zeile 19 - 230, Zeile 2 lesen wir: „Cum autem devastaverit Antichristus hic omnia in hoc mundo, regnaverit annis tribus et mensibus sex et sederit in templo Hierosolymis, tunc veniet Dominus de caelis in nubibus in gloria Patris, illum quidem et obaudientes ei in stagnum ignis mittens, adducens autem iustis regni tempora, hoc est requietionem, septimam diem sanctificatam ...“.

<sup>33</sup> *Adv haer* V, 32,1; Übersetzung: Ernst Staehelin (*Staehelin* 1951, 138). *FC* 8/5, 237, Zeilen 10-14: (necessarium est dicere de illis [sc. qui digni fuerint iustis] quoniam) „oportet iustos primos in conditione hac quae renovatur ad apparitionem Domini resurgentes recipere promissionem hereditatis quam Deus promisit patribus et regnare in ea, post deinde <omnium> [Anm. 108: „Daß aufgrund der armenischen Version in der lateinischen Übersetzung das Wort *omnium* zu ergänzen ist, machen Rousseau u.a., *Contre les hérésies* 5/1, 338, wahrscheinlich: Nach der Auferstehung der Gerechten allein muß das folgende Gericht allen gelten“] fierei iudicium.“ Hervorhebung: K.H.N.

Die auf Platon zurückgehende<sup>34</sup> Formel „je nach ihrer Würde“ nun, die später für das oben in der *Einleitung* (Abschnitt 4.1) genannte maximianische Verständnis einer Vergöttlichung „nach dem Mass“ unserer Hinwendung zu Gott wichtig geworden ist, findet sich bei Irenaios am Schluss der folgenden, hier in drei Auszügen mit den Kommentaren des Übersetzers Ernst Staehelin wiedergegebenen Stelle *Adv haer* V, 35,2-36,1. Hier zunächst der erste Auszug (35,2) mit der Zeitangabe, die sich auf das Ende des Millenniums bezieht:<sup>35</sup>

„Nach den Zeiten des Reiches“<sup>36</sup> ‚sah ich‘, sagt er<sup>37</sup>, einen großen weißen Thron und einen darauf sitzen, vor dessen Angesicht der Himmel und die Erde floh, und eine Stätte ist nicht für sie<sup>38</sup>. Auch die Ereignisse bei der allgemeinen Auferstehung und dem Gericht legt er dar, indem er sagt, er habe die Toten, die großen und die kleinen, gesehen: ‚Es gab das Meer die Toten, welche es in sich hatte, und der Tod und die Unterwelt gaben ihre Toten ...‘<sup>39</sup>.

Hier folgen (von Staehelin ausgelassen) eine Schilderung des Jüngsten Gerichtes nach Offb 20,12-14 (Tod und Unterwelt werden in den Feuerpfuhl geworfen, nachdem die Toten nach ihren Taten gerichtet worden sind), und der Feuerpfuhl wird mit der *gehenna*, dem ‚ewigen‘ Feuer nach Mt 25,41, gleichgesetzt. Darauf folgt (immer noch in 35,2) der Beginn der Beschreibung der *Neuen Schöpfung*:<sup>40</sup> „Und danach sagt er: ‚Ich sah *einen neuen Himmel und eine neue Erde* ...‘“<sup>41</sup>.

Anschliessend schildert Irenaios die Neue Welt nach Offb 21,1-4 mit Verweis auf Jes 65,17f.<sup>42</sup> und 1Kor 7,31<sup>43</sup> sowie Mt 24,35<sup>44</sup>: Gott wird im himmlischen

<sup>34</sup> Diese platonische Formel wurde, angeregt durch Philon, unter den christlichen Vätern zuerst durch Klemens von Alexandria verwendet (so Russell, *Deification*, 85) und findet sich später häufig bei Origenes und Maximos; zu ihrer Herkunft aus *Theätet* 176b vgl. oben, Kapitel II, Abschnitt 2.2.

<sup>35</sup> Staehelin (*Staehelin* 1951, 142) macht für diesen Text in *Anm.* 76 nur die ungefähre Stellenangabe „Entlarvung, Buch 5, 36,3“. – Der lateinische Text findet sich in *Adv haer* V, 35,2 (*FC* 8/5, 264, Zeilen 18-25). Er lautet: „*Post enim regni tempora*, ‚Vidi‘, inquit, ‚*thronum magnum album et sedentem in eo, cuius a facie fugit terra et caelum, et locus non est* [nach dem Bibeltext ergänzt: „*inventus*“] eis.‘ Et illa iam quae sunt generalis resurrectionis et iudicii exponit, vidisse dicens mortuos magnos et minores. ‚Dedit‘, inquit, ‚mare mortuos quos in se habuit, et mors [ergänzt: „et“] inferi dederunt mortuos quos apud se habuerunt,‘ ...“. *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>36</sup> *Anm.* 66: „Gemeint ist das Tausendjährige Reich (Offb. 20, 4-6), von dem bisher die Rede war“.

<sup>37</sup> *Anm.* 67: „Gemeint ist der Verfasser der Offb.“

<sup>38</sup> *Anm.* 68: „Offb. 20,11“.

<sup>39</sup> *Anm.* 69: „Offb. 20, 12ff.“

<sup>40</sup> *Staehelin* 1951, 142; lateinischer Text in *FC* 8/5, 266, Zeilen 7f. (*Adv haer* V, 35,2): „Et post haec ait: ‚*Vidi caelum novum et terram novam*: ...‘.“ *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>41</sup> *Anm.* 70: „Offb. 21, 1ff.“

<sup>42</sup> „Denn seht, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde ...“ *Zürcher Bibel*, 1019.

<sup>43</sup> „... Denn die Gestalt dieser Welt vergeht.“ Ebd., 266.

<sup>44</sup> „Himmel und Erde werden vergehen ...“ Ebd., 44.

Jerusalem wirklich bei den Menschen wohnen; es sei dabei keine allegorische Deutung erlaubt: Nicht Substanz oder Wesen der Schöpfung, nur ihre Gestalt werde vergehen.

„Und dann werden, wie die Presbyter sagen, diejenigen, welche des Aufenthaltes im *Himmel* gewürdigt worden sind, dorthin aufbrechen, Andere [sic] werden der Wonne des *Paradieses* teilhaftig werden<sup>45</sup>, wieder Andere werden die Pracht der *Stadt*<sup>46</sup> besitzen; überall nämlich werden sie den Retter schauen je nachdem sie, die ihn schauen, würdig sind“.<sup>47</sup>

Man könnte vermuten, dass diese drei Stufen (Himmel, Paradies und Stadt) den bekannten drei gnostisch-christlichen Ständen der pneumatikoi (πνευματικοί/ Geistliche), psychikoi (ψυχικοί/ Seelische) und hylikoi (ὕλικοί/ Fleischliche) entsprechen. Allerdings handelt es sich nur um die, „die gerettet werden“<sup>48</sup>; ob dies „alle“ sind, bleibt hier offen – jedenfalls *das* Böse geht im Feuerpfuhl unter.

### 3. Anakephalaiosis bei Irenaios von Lyon, Origenes und Markell von Ankyra

Irenaios von Lyon spricht an all diesen Stellen *nicht* von einer Apokatastasis<sup>49</sup>. Die Anakephalaiosis dagegen beginnt für ihn schon mit der Inkarnation: Nach Jean-Marc Dufourt hat bei keinem anderen Kirchenvater dieser Begriff (lateinisch: recapitulatio) einen Stellenwert, der dem bei Irenaios vergleichbar wäre.<sup>50</sup> Wie aber versteht Irenaios diesen Begriff? Hans Urs von Balthasar betont zwar, dass Irenaios gegenüber den „rein zyklischen“ Systemen der Gnosis eine lineare Folge beschrieben habe. Jedoch habe er die ganze Heilsgeschichte „als Rekapitulation verstanden“ und sogar von einer Zusammenfassung (Anakephalaiosis) alles Bösen am Ende der Weltzeit gesprochen (172): In Adv Haer V, 29,2 schildere Irenaios, wie in der Zeit des Millenniums<sup>51</sup> im apokalyptischen Tier alles Böse zusammengefasst und in den Feuersee geworfen

<sup>45</sup> Anm. 71: „Vgl. Offb. 2,7“.

<sup>46</sup> Anm. 72: „Vgl. Offb. 21,2ff.“

<sup>47</sup> Staehelin 1951, 142; lateinischer Text in FC 8/5, 270, Zeilen 11-16 (Adv haer V, 36,1): „Et quemadmodum presbyteri dicunt, tunc qui digni fuerint caelorum conversatione illuc transibunt, id est in *caelos*, alii autem *paradisi* deliciis utentur, alii autem speciositatem *civitatis* possidebunt, ubique autem Deus videbitur, quemadmodum et digni erunt videntes eum“. *Hervorhebungen*: K.H.N.

<sup>48</sup> FC 8/5, 272, Zeile 6f. (Adv haer V, 36,2): „Hanc esse adordinationem et dispositionem eorum qui salvantur“.

<sup>49</sup> Vgl. aber unten, Kapitel VIII, Abschnitt 3.

<sup>50</sup> Dufourt, *Récapitulation*, 24: „Aucun Père de l'Église n'a accordé à la récapitulation une place comparable à celle qu'Irénée lui a faite dans son œuvre“.

<sup>51</sup> Vgl. dazu oben, Abschnitt 2. Da hier also auch das Böse (in einem ‚Haupt‘, dem Anti-christ?) zusammengefasst werden kann, handelt es sich nicht um eine Anakephalaiosis der ganzen Schöpfung.

werde.

### 3.1 Irenaios: Inkarnation und Auferstehung als Rekapitulation

Wie also hat Irenaios diese Zusammenfassung der Heilsgeschichte verstanden? Im Rahmen eines ihm überlieferten Glaubensbekenntnisses schreibt er:<sup>52</sup>

„[...] die Kirche [...] bewahrt [...] den Glauben an den Einen Gott [...] und an den Einen Christus Jesus [...] und an den Heiligen Geist, der durch die Propheten verkündet hat [...] die im Fleisch sich vollziehende Erhebung des geliebten Christus Jesus, unseres Herrn, in die Himmel und seine Ankunft aus den Himmeln in der Herrlichkeit des Vaters, um *alles zusammenzufassen*<sup>53</sup> und alles Fleisch der ganzen Menschheit erstehen zu lassen, damit vor Christus Jesus [...] jedes Knie sich beuge derer, die im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sind, und jegliche Zunge ihn preise<sup>54</sup>.“

Die Auferstehung Christi erfolgt hier durch die Himmel hindurch zu Gott mit dem Ziel, dorthin auch „alles Fleisch der ganzen Menschheit“ gelangen zu lassen.

Nach Heinrich Schlier begegnet bei Irenaios die Bedeutung der „Zusammenfassung“ in einer Art und Weise, dass sie eine „Zusammenfassung von Ursprünglichem und also eine qualitative Wiederholung“ darstelle:

„In der summarischen Zusammenfassung kann aber nicht nur das Moment der sich darin vollziehenden Wiederholung heraustreten, sondern auch das in dieser Wiederholung enthaltene Moment der Bestätigung oder Befestigung“. <sup>55</sup>

Irenaios verstand die *Anakephalaiosis* nämlich offenbar noch nicht im Sinne späterer Interpreten nach der Bedeutung, dass Christus das Haupt (κεφαλή) der Kirche oder der Schöpfung sei, sondern im primären, wörtlichen Sinne (κεφάλαιον = Summe) einer Zusammenfassung aller Dinge in Christus.

Dennoch kennt natürlich auch Irenaios die Bibelstellen, in denen Christus als das Haupt bezeichnet wird; wenn Theodor Ahrens allerdings ungenau schreibt, bei Irenaios sei Christus in der *Anakephalaiosis* als das Haupt der Schöpfung verstanden, und sich dabei auf *Adv haer* IV, 2,7 bezieht,<sup>56</sup> so findet sich dort nur der Verweis auf Joh 12,32: „omnia trahit ad se“<sup>57</sup>; und bei *Adv haer* V, 20,2<sup>58</sup> verhält es sich komplizierter, indem dort beschrieben wird, wie es durch den (Heiligen?) Geist, der dem Menschen als Haupt gegeben wird, zu

---

<sup>52</sup> *Adv haer* I, 10,1: Übersetzung aus dem Griechischen: Ernst Staehelin (*Staehelin* 1951, 129); *Hervorhebung*: K.H.N.; aus Eph 1,10 (*Nestle*, 504) zitiert Irenaios: "ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα": *FC* 8/1, 198, Zeilen 13f.

<sup>53</sup> *Anm.* 2: „Eph. 1,10“.

<sup>54</sup> *Anm.* 3: „Phil 2,10f.“

<sup>55</sup> Schlier, s.v. κεφαλή, ἀνακεφαλαιόομαι, 681.

<sup>56</sup> Vgl. Ahrens, *Diskussion*, 11, *Anm.* 2. Zu Ahrens vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 2.3.1.

<sup>57</sup> „Christus zieht alles an sich“; *FC* 8/4, 28f.

<sup>58</sup> Vgl. Ahrens, *Diskussion*, 11, *Anm.* 6.

einer Vermittlung des Hauptes Christus mit dem Menschen kommt:

„,indem er in sich alles rekapituliert (zusammenfaßt), was im Himmel und auf der Erde ist‘ (Eph 1,10); und was im Himmel ist, das ist pneumatisch, was dagegen auf der Erde ist, ist die Heilsordnung, wie sie dem Menschen entspricht. Das hat er also in sich rekapituliert (zusammengefaßt), indem er den Menschen mit dem Geist vereinte und dem Geist seinen Platz im Menschen gab; und er selbst wurde das Haupt des Geistes und ließ den Geist das Haupt des Menschen sein: Durch ihn sehen wir nämlich, hören und reden wir“.<sup>59</sup>

Umstritten ist nun<sup>60</sup>, ob die Zusammenfassung bei Irenaios – ‚konservativ‘ – als „Wiederzusammenfassung“ einer verlorenen Einheit (ἀνά- = „wieder-“)<sup>61</sup> oder als Herstellung eines bis dahin ungekannten Zustands, eben einer eschatologischen „Aufsummierung“, gelten muss (ἀνά- = „auf“).<sup>62</sup> Wie Eltester betont,<sup>63</sup> scheint Irenaios aber beides zu implizieren (das eine als schon geschehen: „fasste ... zusammen“, das andere als vor uns liegend: „damit wir ... wiedergewinnen“), da er über Christus sagt, er fasse „die lange Entwicklung der Menschen in sich zusammen“:

„Vielmehr *faßte* er, als er ins Fleisch kam und Mensch wurde, die lange Entwicklung der Menschen in sich *zusammen*, indem er uns in dieser Zusammenfassung das Heil gab, damit wir das, was wir in Adam verloren hatten, nämlich das Sein nach dem Bilde und Gleichnis Gottes, in Christus Jesus *wiedergewinnen*“.<sup>64</sup>

Hier ist es die Inkarnation Christi, die das Heil zu uns gebracht hat. Betrachten wir Irenaios’ Soteriologie im Überblick, so ergibt sich das folgende Bild:<sup>65</sup>

---

<sup>59</sup> „recapitulans in se omnia quae in caelis et quae in terra“; sed quae in caelis spiritalia sunt, quae autem in terris secundum hominem est dispositio. Haec igitur in semetipsum recapitulatus est, adunans hominem Spiritui et Spiritum collocans in homine, ipse caput Spiritus factus [est] et Spiritum dans esse hominis caput: per illum enim videmus et audimus et loquimur.“ *FC* 8/5, 158 (Zeile 27) - 161; Übersetzung: N. Brox.

<sup>60</sup> Ähnlich wie wir es oben, Kapitel IV, Abschnitt 4, bei der Diskussion um das Verständnis von Eph 1 gesehen haben.

<sup>61</sup> Warnach, *Kirche*, 189f.; vgl. auch RGG, s.v. *Irenäus I* (W. Eltester), 892.

<sup>62</sup> Dufourt (*Récapitulation*, 24) nennt für die erstere Auffassung A. D’Alès (*Anm.* 12: „*La doctrine de la récapitulation chez saint Irénée*, dans *RSR* 1916, 185-211) und J. Quasten (*Anm.* 13: „*Initiation aux Pères de l’Église*, t. 1, Paris 1955, 339f.): „une restauration, ... un renouvellement à partir des origines“. Für die zweite, der er sich anschliesst („la récapitulation est la conclusion, l’aboutissement prévu dans un long cheminement guidé par le Verbe lui-même“ – „die Rekapitulation ist der erfolgreiche Abschluss, das Ergebnis eines lange vorhergesehenen, vom Wort selber angeleiteten Weges“) nennt er L. Escoula (*Anm.* 14: “dans *NRT* 1939, 399: cité par E. Scharl dans *O.C.* 6-1940, 400, note 1“) und E. Scharl (*Anm.* 15: „*Recapitulatio mundi*, Roma 1940, 27“).

<sup>63</sup> RGG, s.v. *Irenäus I* (W. Eltester), 892.

<sup>64</sup> *Adv haer* III, 18,1 (*FC* 8/3, 220, Zeilen 3-7): „quando incarnatus et homo factus, longam hominum expositionem in seipso *recapitulavit*, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu *reciperemus*.“ – Übersetzung: Ernst Staehelin (*Staehelin* 1951, 131); *Hervorhebungen*: K.H.N.

<sup>65</sup> Wir folgen hier der Darstellung durch Dietmar Wyrwa, in: *Kosmos und Heilsgeschichte bei Irenaios von Lyon*, 471.

„Als Gott mit eigenen Händen Adam aus dem Staub der Erde bildete, ihm den zeitlichen Lebensodem<sup>66</sup> einhauchte und ihn zu seinem Bild und zu seiner Ähnlichkeit machte<sup>67</sup>, da schuf er ihn von Natur aus sterblich,<sup>68</sup> – er wusste die Schwachheit des Menschen voraus<sup>69</sup> – aber er versetzte ihn in das Paradies, in den Bereich des Lebensbaumes und der Unsterblichkeit<sup>70</sup>, um ihn nach dem Fall, der die Gemeinschaft mit Gott zerbrach, in einem Akt des Erbarmens von dort zu verweisen und dem Tod zu überantworten, damit er nicht immer Übertreter bleibe und seine Sünde nicht unsterblich sei.“

Die Sterblichkeit wird hier also vor allem deshalb verliehen, damit auch die Sünde des Menschen vergänglich wird! So vertritt Irenaios (anders als Augustinus<sup>71</sup>) eine *Asymmetrie* bezüglich des (vergänglichen) Bösen im Vergleich zum (unvergänglichen) Guten; die Güter der „Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit“ haben wir dann nämlich in der Inkarnation Christi empfangen:

„Dazu ist das Wort Gottes Mensch geworden und der Sohn Gottes zum Menschensohne, damit der Mensch das Wort in sich aufnehme und, an Kindes Statt angenommen, zum Sohne Gottes werde. Denn anders konnten wir nicht die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit empfangen, als indem wir mit der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit vereint würden.“<sup>72</sup>

Dies bewirkt eine Verewigung des Geschaffenen, nicht aber der Sünde, im Sinne äonisch-langer ‚Zeit‘:

„Insofern das Gewordene geworden ist, ist es zwar nicht unerschaffen; insofern es aber durch lange Weltzeitalter hindurch bleibt, empfängt es die Kraft des Unerschaffenen, indem

<sup>66</sup> Wyrwa, *Kosmos und Heilsgeschichte*, 471, Anm. 142: „Haer V, 12,2: ... τὴν δὲ πνοὴν κοινῶς ἐπὶ τῆς κτίσεως ... ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρον ...“.

<sup>67</sup> Ebd., Anm. 143: „Dem 11; Haer III, 24,2; IV, 20,1; V, 15,2.“

<sup>68</sup> Ebd., Anm. 144: „Haer IV, 39,2: ‚(homo nuper effectus) ... qui in natura mortali non obaudivit factori‘; V, 3,1: ‚homo ... infirmus et natura mortalis‘. Nur unter dieser Bedingung macht es einen Sinn, daß Adam von der Schlange verführt wurde ‚sub occasione immortalitatis‘, III, 23,5“.

<sup>69</sup> Ebd., Anm. 145: „Haer IV, 38,4: ‚... secundum autem providentiam scivit hominum infirmitatem et quae ventura essent ex ea ...‘.“

<sup>70</sup> Ebd., Anm. 146: „Haer V, 5,1 nach Gen 2,8. Wenn Irenaios von einer Unsterblichkeit Adams spricht, dann dürfte damit an die paradiesische, aus Adams Nähe zum Lebensbaum entspringende Unsterblichkeit gemeint [sic] sein, Dem 15; Haer III, 20,2: ‚proiectus de immortalitate‘.“

<sup>71</sup> Janowski, *Allerlösung*, Band 1, 114, mit Verweis auf *De civitate Dei* XXI, 23, wo Augustinus Origenes kritisiert. Vgl. dazu Kapitel VII, Abschnitt 4.

<sup>72</sup> *Adv haer* III, 19,1 (FC 8/3, 238, Zeilen 9-14): „Propter hoc enim verbum Dei homo, et qui filius Dei est filius hominis factus est, <ut homo> [vom Herausgeber eingefügt nach dem griechischen *Fragment* 28, aus Theodoret von Cyrus, *eranistes* 1 (FC 8/3, 238, Zeilen 6-8): "Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ λόγος ἄνθρωπος καὶ Υἱὸς ἀνθρώπου ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα ἄνθρωπος χωρήσας τὸν Λόγον καὶ τὴν υἰοθεσίαν λαβὼν γένηται υἱὸς τοῦ Θεοῦ."], commixtus verbo Dei et adoptionem percipiens, fiat filius Dei. Non enim poteramus aliter percipere incorruptelam et immortalitatem nisi aduniti fuisset incorruptelae et immortalitati.“ – Übersetzung: Ernst Staehelin (*Staehelin* 1951, 131).

ihm Gott als Gabe ewige Dauer schenkt“.<sup>73</sup>

Adam, der Mensch schlechthin, wurde so durch Christus gerettet:

„Wenn der Mensch gerettet wird, so muß derjenige Mensch gerettet werden, der als erster geschaffen wurde. Es wäre nämlich sehr unvernünftig, zu behaupten, jener, der von dem Feinde heftig verwundet worden war und als erster die Gefangenschaft erlitt, werde von demjenigen, der den Feind besiegte, nicht gerettet, dagegen seien seine Söhne gerettet worden, die er in der Gefangenschaft gezeugt hat“.<sup>74</sup>

Gott konnte ihm zwar von Anfang an Vollkommenheit schenken, aber als Geschöpf konnte dieser die Vollkommenheit nicht von Anfang an aufnehmen:

„Wenn Jemand sagen sollte: ‚Konnte Gott den Menschen nicht von Anfang an vollkommen machen?‘, so soll er wissen, daß Gott dem Unveränderlichen und Unerschaffenen, an und für sich alle Dinge möglich sind, das Erschaffene aber, weil es seinen Anfang erst später nahm, deshalb auch seinem Schöpfer nachstehen muß. Was nämlich erst kürzlich geschaffen wurde, kann nicht unerschaffen sein. Weil sie nicht unerschaffen sind, entbehren sie auch der Vollkommenheit. Weil sie aber noch jung sind, sind sie noch von kindlicher Art, demgemäß noch ungewöhnt und ungeübt in der vollkommenen Bildung. Wie nämlich die Mutter ihrem Kinde vollkommene Speise reichen könnte, das Kind aber die zu starke Speise nicht vertragen kann, so war auch Gott imstande, dem Menschen die Vollkommenheit von Anfang an zu gewähren, der Mensch aber war unfähig sie aufzunehmen, denn er war noch von kindlicher Art“.<sup>75</sup>

So betont Irenaios eine Entwicklung. Von Gott (bzw. von Ewigkeit) her gesehen war die Vollkommenheit des Menschen von Anfang an möglich; insofern

---

<sup>73</sup> *Adv haer* IV, 38,3 (FC 8/4, 338, Zeilen 5-20): „Secundum enim id quod facta sunt, non sunt infecta; secundum id vero quod perseverant longis aeonibus virtutem infecti assument, Deo gratuito donante eis sempiternam perseverationem.“ Im griechischen *Fragment 24*, aus Johannes von Damaskus, *sacra parallela* (FC 8/4, 338 unten) lautet die Passage: "Κατὰ μὲν γὰρ τὸ γεγενῆσθαι αὐτά, οὐκ ἀγέννητα· κατὰ δὲ τὸ παραμένειν αὐτὰ μακροῖς αἰῶσι, δύναμιν ἀγενήτου προσλήψεται, τοῦ Θεοῦ προῖκα δωρουμένου τὴν εἰς αἰὲν παραμονὴν αὐτοῖς." – Übersetzung: Ernst Staehelin (*Staehelin 1951*, 134).

<sup>74</sup> *Adv haer* III, 23,2 (FC 8/3, 284, Zeilen 3-8): „Cum autem salvatur homo, oportet salvari eum qui prior formatus est homo. Quoniam nimis irrationabile est illum quidem qui vehementer ab inimico laesus est et prior captivitatem passus est dicere non eripi ab eo qui vicerit inimicum, ereptos vero filios eius quos in eadem captivitate generavit.“ – Übersetzung: Ernst Staehelin (*Staehelin 1951*, 132).

<sup>75</sup> *Adv haer* IV, 38,1 (FC 8/4, 332, Zeilen 5-20): „Si hic dicat aliquis: Quid enim! Non poterat ab initio Deus perfectum fecisse hominem? Sciat quoniam Deus quidem cum semper sit idem et innatus, quantum ad ipsum est, omnia possibile ei; quae autem facta sunt ab eo, secundum quod postea facturae initium habuerunt, secundum hoc et minora esse oportuit eo qui se fecerit. Nec enim poterant infecta esse quae nuper facta sunt; propter quod autem non sunt infecta, propter hoc et deficiunt a perfecto; secundum enim quod sunt posteriora, secundum hoc et infantilia, et secundum quod infantilia, [dieser Teilsatz steht nicht im griechischen *Fragment 23*, aus Johannes von Damaskus, *sacra parallela*: FC 8/4, 332 unten] secundum hoc et insueta et inexercitata ad perfectam disciplinam. Quemadmodum enim mater potest quidem praestare perfectam escam infanti, ille autem adhuc non potest robustiorem se percipere escam, sic et Deus ipse quidem potens fuit homini praestare ab initio perfectionem, homo autem impotens percipere illam: infans enim fuit.“ – Übersetzung: Ernst Staehelin (*Staehelin 1951*, 134).



wurde sie ‚verloren‘ (erste Auffassung). Vom Menschen her (aus der Zeitlichkeit heraus) gesehen ist die Rekapitulation etwas Neues (zweite Auffassung), denn in der Urzeit war Adam noch „jung“; erst der im Durchgang durch die Geschichte gereifte Mensch kann sie empfangen. Daher wurde der Mensch sterblich geschaffen und kann erst durch die Inkarnation Christi an der Unsterblichkeit Anteil gewinnen. Durch die Erfahrung der Sterblichkeit in der Zeit reift er für eine ‚stabile(re)‘ ‚Ewigkeit‘ heran. Auch diese ist demnach an ihrem ‚Anfang‘ nicht als unverrückbar oder starr konzipiert.<sup>76</sup>

### 3.2 Origenes: Restitution als Vollendung und Vervollkommnung

Origenes nun interpretiert die Eph 1,10 genannte *Anakephalaiosis* mit Hilfe der Paulusstelle 1Kor 15,20-28. Vor der Frage der Apokatastasis stand nämlich bei Origenes die Frage: Wie müssen wir uns ihre Voraussetzung, die Zusammenfassung aller Dinge in Christus, vorstellen? Für Origenes ist es Christus, der diese Zusammenfassung in uns bewirkt, indem er uns vervollkommenet und von Sünde befreit: Er macht uns zu „perfecti und consummati“ (er vollendet und vervollkommnet uns). Eckhard Schendel verweist hierzu auf Origenes’ *Leviticus-Homilien*<sup>77</sup>, wo es heisst:

„Wann wird er dieses ‚Werk vollenden‘<sup>78</sup>? Wenn er mich, der ich sehr licherlich und der allerletzte Sünder bin, *vollendet und vervollkommnet* haben wird ...“,<sup>79</sup>

und er zitiert den Schluss der Homilie, wo Origenes schreibt:

„Wenn er aber sein ‚Werk vollendet‘ und seine ganze Schöpfung *zur höchsten Vollkommenheit geführt* haben wird, dann heisst er selber in ihnen, die er dem Vater unterwarf und in denen er das Werk, das ihm der Vater aufgegeben hatte, vollendete, ‚unterworfen‘, ‚damit Gott alles in allen/ -m ist‘.“<sup>80</sup>

Auch in *De Principiis* nimmt Origenes häufig auf 1Kor 15,20-28 Bezug, um die vervollkommnende Wiederherstellung des Alls (das entsprechende Wortfeld wird im Folgenden *kursiv* markiert) zu beschreiben, etwa in III, 5,6:

„In den jüngsten Zeiten ..., als schon das Ende der Welt nahe bevorstand ..., da verlangte [das Menschengeschlecht] nach der Hilfe seines Urhebers und Schöpfers selbst, daß er die verderbte und entwürdigte Ordnung *wiederherstelle [restituere]*; [der eingeborene Sohn

---

<sup>76</sup> Vgl. oben, Kapitel IV, Abschnitt 5.

<sup>77</sup> Schendel, *Herrschaft*, 94: „Lev H VII, 2:376,12 - 377,5“.

<sup>78</sup> Gemeint ist das Werk Jesu Christi: den Vater zu verherrlichen.

<sup>79</sup> Lev H 376: „Quando ‚consummat‘ hoc ‚opus‘ [Anm.: „vgl. Joh 17,4“]? Quando me, qui sum ultimus et nequior omnium peccatorum, *consummatum fecerit et perfectum*, tunc ‚consummat opus eius‘ ...“; Übersetzung und *Hervorhebungen*: K.H.N. Vgl. die entsprechende Wendung bei Augustinus, zitiert oben, Abschnitt 2.

<sup>80</sup> Lev H 377: „Cum vero ‚consummaverit opus‘ suum et universam creaturam suam ad *summam perfectionis adduxerit*, tunc ipse dicitur ‚subiectus‘ in his, quos subdidit patri, et in quibus ‚opus, quod ei Pater dederat, consummavit‘, ‚ut sit Deus omnia in omnibus‘“; Übersetzung und *Hervorhebungen*: K.H.N.

Gottes entäusserte sich (Phil 2),] ... um die verderbten Gesetze des Lenkens und Herrschens *wiederherzustellen*, indem er ‚alle Feinde unter seine Füße legte‘ (vgl. 1Kor 15,25). ... Bei der *Vollendung* der Welt *umfaßt er in sich* alle, die er ‚dem Vater unterwirft‘ (vgl. 1Kor 15,28) und die durch ihn zum Heil kommen, und heißt darum selber mit ihnen und in ihnen ‚dem Vater unterworfen‘ (vgl. 1Kor 15,28)“.<sup>81</sup>

Christus nämlich sei Haupt aller Dinge: „in ihm besteht alles, und er ist das Haupt‘ von allem ... (vgl. Kol 1,17-19 und Eph 1,22f.)“.<sup>82</sup>

Nach dem Kommentar zum Johannesevangelium nimmt Christus als Lamm Gottes die Sünde von uns weg:

„Weil Er die Sünde hinwegnimmt, damit die ganze Welt ohne Sünde sei, und zwar so lange, bis jeder seiner Feinde vernichtet ist, und als letzter der Tod, darum zeigt Johannes auf ihn mit den Worten: ‚Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt‘ (Joh 1,29). ... Denn noch immer bewirkt es [das Lamm] ein Hinwegnehmen [der Sünde] ...“.<sup>83</sup>

Wenn er das Reich dem Vater übergibt, ist das All voll und ganz darin eingeschlossen:

„Denn noch immer bewirkt es [das Lamm] ein Hinwegnehmen [der Sünde] von jedem einzelnen, der in der Welt ist, so lange, bis von der ganzen Welt die Sünde hinweggenommen ist und der Erlöser das bereitete Reich dem Vater übergibt, das erst dadurch unter die Herrschaft des Vaters zu gelangen imstande ist, daß auch nicht die geringste Sünde mehr da ist. *Das Reich wird wieder das All Gottes voll und ganz in sich einschließen*, wenn das Wort erfüllt ist: ‚Damit Gott alles in allem‘ werde“.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> *Princ.* III, 5,6: TzF 24, 634, Zeilen 8f.12-14; 636, Zeilen 2-4.10-12 (= 276, Zeilen 14f.; 277, Zeilen 1-3.7-9.15-17): „in novissimis temporibus, cum iam finis mundo proximus immineret ... auctoris ipsius et creatoris sui opem poposcit, qui ... corruptam profanatamque *restitueret* disciplinam. ... regendi quoque regnandique corruptas *restitueret* leges, dum ‚omnes inimicos subicit pedibus suis‘; ... in *consummatione* saeculi *in semet ipso conplectens* omnes, qui ‚subicit patri‘ et qui per eum veniunt ad salutem, cum ipsis et in ipsis ipse quoque ‚subiectus‘ dicitur patri“ – Übersetzung: Görgemanns/ Karpp, TzF 24, 635-7; *Hervorhebungen*: K.H.N.

<sup>82</sup> Ebd., 636, Zeilen 12-14 = 277, Zeilen 17-19: „... ‚omnia in ipso constant, et ipse est caput‘ omnium“ – (Übersetzung: Görgemanns/ Karpp, TzF 24, 637). Crouzel, *Origène*, Text XIII, 370, übersetzt: „... tout subsiste en lui et ... il est la tête de toutes choses.“

<sup>83</sup> Schendel, *Herrschaft*, 95 zitiert die Übersetzung von „Joh K I, 32: 41, 33 - 42, 10“ durch Rolf Gögler (MKZU 4, 133). Im Urtext heisst es an dieser Stelle: "ἐπεὶ δὲ ἕως πάντες ἐχθροὶ αὐτοῦ καταργηθῇ καὶ τελευταῖός γε ὁ θάνατος, αἴρει τὴν ἁμαρτίαν, ἵνα ὁ πᾶς γένηται χωρὶς ἁμαρτίας κόσμος, διὰ τοῦτο ὁ Ἰωάννης δεικνὺς αὐτὸν φησιν· „Ἴδε ὁ ἄμνός τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου“ (Joh 1,29) ... τὸ γὰρ αἴρειν ἐνεργεῖ ἐπὶ ἑνὸς ἐκάστου τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ..." (*Comm. In Ev. Joa.*, 41f.).

<sup>84</sup> Schendel, *Herrschaft*, 95 zitiert die Übersetzung Göglers (MKZU 4, 133f.) von „Joh K I, 32“ weiter (*Hervorhebung*: K.H.N.). Urtext: "τὸ γὰρ αἴρειν ἐνεργεῖ ἐπὶ ἑνὸς ἐκάστου τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, ἕως ἀπὸ παντὸς τοῦ κόσμου ἀφαιρετῇ ἡ ἁμαρτία καὶ παραδῶ ἔτοιμον βασιλείαν τῷ πατρὶ ὁ σωτὴρ, τῷ μὴ εἶναι μηδὲ τὴν τυχοῦσαν ἁμαρτίαν χωροῦσαν τὸ ὑπὸ πατρὸς βασιλεύεσθαι καὶ *πάλιν ἐπιδεχομένην τὰ πάντα τοῦ θεοῦ ἐν ὅλῃ ἐαυτῇ καὶ πᾶσιν*, ὅτε πληροῦται τὸ „ἵνα γένηται ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.“ (1Kor 15,28)." (*Comm. in Ev. Joa.*, 42). Die Stelle lautet wörtlich übersetzt (K.H.N.): das Lamm „bewirkt für ein jedes Einzelne im Kosmos das Hinwegnehmen, bis

Dass mit der Übergabe des Reiches vom Sohn an den Vater das Reich Christi nach Origenes nicht endet, hat 1986 Henri Crouzel gezeigt;<sup>85</sup> die Frage, ob dies alles mit oder ohne Gewalt geschieht, hat Origenes, wie wir unten<sup>86</sup> sehen werden, vorsichtig und angesichts der „ewigen“ (=„äonischen“) hierfür vorgeesehenen Zeiträume im Sinne des letzteren entschieden.

Allerdings muss bei Origenes tatsächlich, wie schon oben (Abschnitt 1) erwähnt, von einer Tendenz zum Akosmismus gesprochen werden, als für ihn die Materie als solche einschliesslich der ‚vernunftlosen‘ Tiere in der „Apokatastasis des Alls“ nicht berücksichtigt werden<sup>87</sup>.

### 3.3 Markell: Vereinigung durch Verwandlung

Ob auch Markell von Ankyra wie Origenes eine solche materiellose, also ‚vergeistigte‘ eschatologische Vision vertreten hat, ist umstritten. Während Eckhard Schendel in Bezug auf ihn schreibt:

„Der Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde und aus der Knechtschaft der Vergänglichkeit, *das heißt der Leiblichkeit*, gilt der Kampf des Herrn Jesus Christus“<sup>88</sup>,

spricht Klaus Seibt von einer „verklärten bzw. vergeistigten Leiblichkeit“ bei Markell:

„Schendel identifiziert ohne Anhalt an den Texten Markells die von Markell aufgenommene Rede von der Befreiung aus der *Vergänglichkeit* nach Röm 8,21 mit einer angeblichen Anschauung Markells von der Befreiung aus der Knechtschaft der *Leiblichkeit*“.<sup>89</sup>

Jedenfalls die Apokatastasis ist bei Markell durch eine Verwandlung alles Körperlichen geprägt:

„... Paulus ... sagte, zum Zeitpunkt der Wiederherstellung (ἀποκατάστασις) von allem werde auch die Schöpfung selbst aus der Knechtschaft in Freiheit *verwandelt* ... (Röm 8,21)“.<sup>90</sup>

---

die Sünde vom ganzen Kosmos hinweggenommen sein wird und der Erlöser die Königsherrschaft dem Vater vorbereitet übergibt; [es bewirkt, dass diese Königsherrschaft] durch den Vater ausgeübt wird durch Nichtexistenz [der Sünde] und auch nicht irgendeine Sünde enthält und wiederum das All Gottes umfasst in ihr selbst als Ganzer und Vollständiger, wenn sich erfüllt das ‚Damit Gott ...‘.“

<sup>85</sup> Crouzel, *Origène*, Text XIV: „*Origène a-t-il tenu que le règne de Christ prendrait fin?*“ – Origenes hat nach Henri Crouzel, *Origène*, Text XIII, 375, entgegen den Vorwürfen des Theophilus von Alexandria in seinem 2. Synodalschreiben gegen Origenes und die Origenisten (vgl. Crouzel, *Origène*, Text XIV, 51, *Anm.* 3f.) die ewige Herrschaft Christi niemals bestritten.

<sup>86</sup> Kapitel VIII, Abschnitt 5.4.

<sup>87</sup> Vgl. oben, Abschnitt 1; unten, Kapitel VIII, Abschnitt 5.5.

<sup>88</sup> Schendel, *Herrschaft*, 123. *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>89</sup> Seibt, *Theologie*, 119 (*Hervorhebung*: Seibt).

<sup>90</sup> Seibt, *Theologie*, 422 verweist auf *Frg 105* (nach der Zählung von Klostermann: 117;

Er unterscheidet nun von der Apokatastasis als ‚ersten Schritt‘ die Anakephalaiosis. Diese bezeichnet bei ihm wie bei Irenaios von Lyon die Vorstellung, dass Gott in Christus alles zusammenfassen (ἀνακεφαλαιοῦσθαι) will, was in den Himmeln und auf Erden ist. Markell vertritt offenbar die Anschauung, dass Gott seit der Inkarnation Christi alles, was nicht Gott ist (weil es nicht, wie der *Logos* und der Geist, zu seiner ursprünglichen Einheit gehört), in sich zusammenfasst:

„Die drei seienden Hypostasen nämlich könnten nicht zur Einzigkeit geeint werden, wenn die Dreiheit zuvor nicht ihren Ausgang von der Einzigkeit genommen hätte. Jenes nämlich, sagt der heilige Paulus, werde zur Einzigkeit zusammengefaßt (cf. Eph 1,10), was sich nicht in Einssein mit Gott befindet, in Einssein nämlich mit Gott befinden sich einzig der *Logos* und der Geist“.<sup>91</sup>

Diese Zusammenfassung führt nach Markell dazu, dass bei der Übergabe der Herrschaft vom Sohn an den Vater „auch wir“ uns „in ihm dem Vater unterwerfen“; hierin greift er einen Gedanken des Origenes auf<sup>92</sup>, bezieht ihn aber nicht auf alle Vernunftwesen, sondern auf uns als Glieder der Kirche:

„Wir sind es, die in ihm herrschen, bis er unsere Feinde unter unsere Füße legt: Denn wegen unserer Feinde war der König der Himmel in unserer Gestalt und übernahm den menschlichen Thron Davids, seines Vaters dem Fleische nach, um ihn wieder aufzubauen und zurecht zu bringen. Deshalb werden dann, wenn er zurecht gebracht wurde, wir alle in ihm herrschen, und er wird die menschliche, zurecht gebrachte Herrschaft dem Vater übergeben, damit Gott alles in allem sei, herrschend durch ihn als dem Worte Gottes, nachdem er durch ihn geherrscht hatte als einem menschlichen Erlöser“.<sup>93</sup>

---

nach Vinzent 1997, 98, Zeilen 16f.: *Frg 106*): "... ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀποκαταστάσεως πάντων καὶ αὐτὴν τὴν κτίσιν ἐκ τῆς δουλείας εἰς τὴν ἐλευθερίαν μεταβληθῆσθαι ὁ Παῦλος ἔφη." – Übersetzung: Vinzent (1997, 99); Hervorhebung: K.H.N.

<sup>91</sup> Schendel, *Herrschaft*, 113, verweist auf *Fragment 66* nach der Klostermann-Ausgabe (GCS, Eusebius, Bd. 4, 197). In der neueren Zählung von Vinzent 1997 ist dies *Fragment 47*. Dieses lautet (Vinzent 1997, 42f.): "ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὕσας ἐνοῦσται μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἢ τρίας τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχοι. ἐκεῖνα γὰρ ἀνακεφαλαιοῦνται ἔφησεν μονάδι ὁ ἱερὸς Παῦλος, ὃ μηδὲν τῇ ἐνότητι τῷ θεῷ διαφέρει· ἐνότητι γὰρ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τῷ θεῷ διαφέρει μόνα." Übersetzung: Vinzent. Auch Seibt, *Theologie*, zählt dieses *Fragment* als *Nr. 47* und übersetzt ähnlich (323f.): „... denn es wäre unmöglich, daß sich drei Hypostasen, falls sie existierten, zur Monas vereinigen, wenn nicht vorher die Trias den Anfang aus der Monas hätte. Denn jenes, sagte der heilige Paulus, werde zur Monas hin unter ein Haupt gebracht, was sich keineswegs in Einheit auf Gott bezieht. Denn in Einheit beziehen sich nur der *Logos* und der Geist auf Gott ...“.

<sup>92</sup> *De Princ.* III, 5,6.

<sup>93</sup> Schendel, *Herrschaft*, 122, zitiert den Originaltext aus (Markell=) Ps.-Athanasios, *Incar.* 20: PG 26, 1020C-1021A: "ἡμεῖς γὰρ ἔσμεν οἱ ἐν αὐτῷ ὑποτασσόμενοι τῷ πατρί, καὶ ἡμεῖς ἔσμεν οἱ ἐν αὐτῷ βασιλεύοντες, ἕως ἄν τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ ἡμῶν ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν· διὰ γὰρ τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν ὁ δεσπότης τῶν οὐρανῶν ἐν ὁμοιώματι ἡμῶν γέγονε, καὶ ἔλαβε τὸν ἀνθρώπινον θρόνον Δαβὶδ τοῦ κατὰ σάρκα πατρὸς αὐτοῦ εἰς τὸ ἀνοικοδομῆσαι καὶ ἀνορθῶσαι αὐτόν. ἵνα, ὅταν ἀνορθωθῇ,

Die *Anakephalaiosis* kommt dann zur Vollendung, wenn sich der Sohn (wieder) mit dem Vater vereint; bis dahin, „bis zur Apokatastasis“ (Apg 3,21), werde der *Logos* (noch geeint mit dem angenommenen, auferstandenen und verkörperten Fleisch) zur Rechten des Vaters sitzen:

„[Ps 109 LXX (= 110), 1: „Spruch des HERRN an meinen Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich hinlege deine Feinde als Schemel deiner Füße“ (*Zürcher Bibel*, 819)]. Dies allerdings prophetische Wort Davids legt uns der heilige Apostel klarer aus und sagte etwa folgendes: ‚Denn er muss herrschen, bis er seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht hat‘ (1 Kor 15,25). Folglich nämlich besitzt seine menschliche Ökonomie wie Königsherrschaft offensichtlich eine gewisse Grenze. ... Deswegen lehrt auch die Apostelgeschichte über diesen Menschen, den der Logos Gottes annahm und, nachdem er (ihn) angenommen hatte, sich zur Rechten des Vaters setzt: ‚Den der Himmel aufnehmen muß bis zu (den) Zeiten der Wiederherstellung‘ (Apg 3,21). Auch sie redet so, wie wenn sie eine gewisse Grenze und eine zuvor bestimmte Zeit festlegte, innerhalb derer es der menschlichen Ökonomie zukommt, mit dem Logos geeint (ἡνωσθαι) zu werden“.<sup>94</sup>

Mit dem Gericht müsse dann alles Widerstreitende weichen. Ob aber dieses „Widergöttliche versöhnt oder vernichtet wird, lässt Markell im Unklaren“<sup>95</sup>, schreibt zum Ausgang des Gerichtes Seibt und verweist auf *Fr. 109*: „... nach

---

οἱ πάντες ἐν αὐτῷ βασιλεύσωμεν, καὶ παραδῶ τὴν ἀνθρωπίνην βασιλείαν κατωρθωμένην τῷ πατρί, ἵνα ἡ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι, βασιλεύων δι’ αὐτοῦ, ὡς διὰ λόγου θεοῦ, μετὰ τὸ βασιλεῦσαι αὐτὸν δι’ αὐτοῦ, ὡς δι’ ἀνθρώπου σωτῆρος.“ – Deutsche Übersetzung: K.H.N. – Seibt, *Theologie*, 432f., bringt eine eigene Übersetzung des gesamten Abschnittes „PG 26, 1020 B 15 - C 1“. – Zur Echtheit dieses so genannten Pseudo-Athanasianum *De incarnatione et contra Arianos* schreibt Seibt, s.v. *Marcell von Ankyra*, 85: „Aufgrund der besten Handschriften und des Aufweises, daß ... in der Exegese von ... I Kor 15 eine Übereinstimmung in allen Marcelliana besteht, kann Marcell auch als Verfasser der beiden großen Texte (sc. *Epistula ad Antiochenos* = *Sermo maior de fide* und *Incar.*) erwiesen werden“ und verweist auf seine Schrift *Markell v. Ankyra als Reichstheologe*, Diss. Theol. Tübingen 1990.

<sup>94</sup> *Fr. 117* (Klostermann) = *Fr. 106* (Vinzent): "τοῦτο δὲ τὸ προφητικὸν τοῦ Δαυὶδ ῥητὸν σαφέστερον ἡμῖν ἐρμενεύων ὁ ἱερὸς ἀπόστολος οὕτω πως ἔφη ‚δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν, ἕως ἂν θῇ τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ‘. οὐκοῦν ὅρον τινὰ ἔχειν δοκεῖ ἢ κατὰ ἄνθρωπον αὐτοῦ οἰκονομία τε καὶ βασιλεία.“ (Vinzent 1997, 96, Zeile 17 - 98, Zeile 1). "διὰ τοῦτο καὶ αἱ Πράξεις τῶν ἀποστολῶν περὶ τοῦ ἀνθρώπου τούτου, ὃν ἀνείληφεν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος καὶ ἀνειληφῶς ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθέζεται, οὕτως διδάσκουσιν λέγουσαι, ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως. καὶ αὗται ὥσπερ ὅρον τινὰ καὶ προσθεσμίαν ὀρίζουσαι ἐν ᾧ περ προσήκει τὴν κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομίαν ἡνωσθαι τῷ λόγῳ οὕτω λέγουσιν.“ (Vinzent 1997, 98, Zeilen 9-14; Übersetzung 97f.). – Vgl. hierzu Schendel, *Herrschaft*, 125f. und 127: „Christi eigene ὑποταγή ist, als das Ende der menschlichen Ökonomie und Herrschaft (*Fr. 117*: 210,20f.), der ὅρος und die προσθεσμία, ‚bis zu denen die menschliche Ökonomie mit dem Logos vereinigt sein soll‘ (ἡνωσθαι – ebd., 210,31ff.). Dann, in der Zeit der Endvollendung, der Apokatastasis (ebd., 210,31; 211,1 nach Apg 3,21) als der τῶν πάντων διόρθωσις (*Fr. 121*: 212,7), kommt der Logos als Allherrscher und Mitherrscher mit Gott dem Vater wieder zu seiner Machtstellung“.

<sup>95</sup> Seibt, *Theologie*, 502.

der Zeit des Gerichts und dem Verschwinden aller widerstreitenden Wirkkraft“.<sup>96</sup> Demnach aber werden jedenfalls nach Markell mit dem Gericht Energien (Wirkungen) verschwinden, nicht aber Geschöpfe, ähnlich wie auch nach Irenaios die Substanz der Schöpfung erhalten bleiben wird (siehe oben, Abschnitt 2; auch Maximus dachte ähnlich).<sup>97</sup>

Danach erst wird sich der *Logos* wieder so mit dem Vater vereinen, dass er, wie am Anfang, wieder „als reiner Gott“ existieren werde:

„Doch glaube ich deshalb den göttlichen Schriften, daß (es) einen einzigen Gott (gibt), und daß dessen Logos zwar aus dem Vater hervorging, damit ‚alles durch ihn‘ entstehe (Joh 1,3), aber nach der Zeit des Gerichts, der Aufrichtung von allem und dem Verschwinden aller widerstreitenden Wirkkraft ‚er sich dann dem unterwerfen wird, der ihm alles unterworfen hat‘, ‚Gott und (dem) Vater‘ (1Kor 15,28.24), damit der Logos so in Gott ist, wie er auch früher war, bevor der Kosmos war. Denn es war zuvor nichts anderes als Gott allein“.<sup>98</sup>

Diese Aussage bezieht sich nach Seibt<sup>99</sup> nur auf den Zustand Gottes, bedeutet also nicht, dass die Welt mit dem *Logos* in Gott „verschwindet“; so wurde Markell aber häufig verstanden: Seibt nennt<sup>100</sup> Reinhard Hübner, der schreibt:

„Es bleibt unklar, wie weit Markell aber wirklich an ein Aufgehen aller gedacht hat; von der Logik des Systems her wäre es gefordert: wenn die Menschheit des Logos aufgehoben wird oder erlischt, weil der energetische Hervorgang des Sohnes aus dem Vater ein Ende hat, so müßte, wie das Fleisch des Logos, auch alles andere, was durch seinen Hervorgang verursacht wurde, bei seiner ‚Rückkehr‘ in Gott ein Ende haben“.<sup>101</sup>

Im Gegenteil: Nun sei vielmehr, schreibt Seibt, „die vollendete und verklarte Kreatur vorhanden!“<sup>102</sup>

Gott trete nach Markell in der Apokatastasis „in ein *qualitativ neues, intensiveres Verhältnis zu seiner Schöpfung*. Er begegnet ihr nicht mehr in einem durch den Mittler vermittelten Verhältnis, sondern in einem unmittelbaren: er wird nicht mehr *alles in einem*<sup>103</sup> und *eini-*

---

<sup>96</sup> Vinzent 1997, 102f.: " ... μετὰ δὲ τὸν καιρὸν τῆς κρίσεως ... καὶ τὸν ἀφανισμόν τῆς ἀντικειμένης ἀπάσης ἐνέργειας".

<sup>97</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 4.2.

<sup>98</sup> Fr. 121 (Klostermann) = Fr. 109 (Vinzent 1997, 102f.): "... νυνὶ δὲ πιστεύω ταῖς θεῖας γραφαῖς, ὅτι εἰς θεός, καὶ ὁ τούτου λόγος προῆλθεν μὲν τοῦ πατρός, ἵνα ,πάντα δι' αὐτοῦ γένηται μετὰ δὲ τὸν καιρὸν τῆς κρίσεως καὶ τὴν τῶν ἀπάντων διόρθωσιν καὶ τὸν ἀφανισμόν τῆς ἀντικειμένης ἀπάσης ἐνέργειας ,τότε αὐτὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα' ,θεῷ καὶ πατρί', ἵν' οὕτως ἢ ἐν τῷ θεῷ ὁ λόγος, ὥσπερ καὶ πρότερον ἦν πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι. οὐδενός γὰρ ὄντος πρότερον ἢ θεοῦ μόνου ..." – Übersetzung: Vinzent.

<sup>99</sup> „... die christologisch-,theologische‘ Seite der Apokatastasis“: Seibt, *Theologie*, 427.

<sup>100</sup> Seibt, *Theologie*, 422.

<sup>101</sup> In: *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa*, Leiden 1974, 280.

<sup>102</sup> Seibt, *Theologie*, 427.

<sup>103</sup> Anm. 707: „vgl. Frg 33“; hierin wird beschrieben, wie die ganze Gottheit leibhaftig im *Logos* weilt, der, von einer Jungfrau geboren, unser Fleisch annahm.

ges in allen<sup>104</sup> sein, sondern alles in allen/ allem“.<sup>105</sup>

Durch Christus werden *auch wir* zu Kindern Gottes; er selbst aber wird nicht nur *bei* Gott, sondern *in ihm* sein:

„Und deshalb nennt er sich selbst nicht Gottessohn, sondern überall Menschensohn, um den Menschen durch eine solche Zusage fähig zu machen, adoptionsweise durch die Gemeinschaft mit ihm Sohn Gottes zu werden, und sich nach vollendetem Handeln wieder als Logos mit Gott zu vereinen, jene Apostelvoraussagung erfüllend: ‚dann wird er selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei‘ (1Kor 15,28). Er wird dann nämlich eben dieses sein, was er vorher war“<sup>106</sup> – nämlich das, was er war, als das Wort aus dem Vater noch nicht ausgegangen war: als es nur *im*, nicht auch *beim* Vater war.

*In* Gott war er vor der Schöpfung und vor seinem Ausgehen aus Gott:

„Denn vor der ganzen Erschaffung war natürlich eine gewisse Ruhe, weil der Logos in Gott war“;<sup>107</sup> Christus war *im* Vater der Kraft nach, *beim* Vater aber dem Wirken nach:<sup>108</sup> „[...] um mit der Aussage ‚Im Anfang war der Logos‘ (Joh 1,1) zu zeigen, daß der Logos der Kraft nach im Vater ist, denn Anfang von allem Gewordenen ist Gott, ‚aus dem alles ist‘ (1 Kor 8, 6.12), mit der Aussage aber ‚Und der Logos war bei Gott‘ (Joh 1,1), daß der Logos dem Wirken nach bei Gott ist, denn ‚Alles wurde durch ihn und ohne ihn wurde nichts‘ (Joh 1,3)“.<sup>109</sup>

Uneinigkeit in der Literatur besteht in der Frage, ob dies bedeutet, dass die Königsherrschaft Christi dadurch aufhöre; letzteres wurde wohl auf dem 2. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381) vorausgesetzt, als man gegen die Markellianer den folgenden Zusatz zum Glaubensbekenntnis beschloss: „dessen Reiches kein Ende sein wird“ (Lk 1,33b).

Von der Theologie der Markellianer muss aber diejenige Markells unterschieden werden, bei dem, wie Seibt darstellt, die irdische eschatologische Hoff-

---

<sup>104</sup> Anm. 708: „vgl. Frg 81“; gemeint ist die Erstlingsgabe an Vollmacht für den Menschen.

<sup>105</sup> Hervorhebungen: K.H.N.

<sup>106</sup> Fr. 111 (Vinzent): "καὶ διὰ τοῦτο οὐχ υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ὀνομάζει, ἀλλὰ πανταχοῦ υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν λέγει, ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας θέσει τὸν ἄνθρωπον διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν κοινωνίαν υἱὸν θεοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ καὶ μετὰ τὸ τέλος τῆς πράξεως αὐτῆς, ὡς λόγος, ἐνωθῇ τῷ θεῷ, πληρῶν ἐκεῖνο τὸ ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου προειρημένον· τότε αὐτὸς ὑποταγῆσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾗ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν ὁ θεός· ἔσται γὰρ τηνικαῦτα τοῦθ' ὅπερ πρότερον ἦν." (Vinzent 1997, 104, Zeilen 12ff.). Als „Fr 41: 192, 1ff.“ (Klostermann) übersetzt von Schendel, *Herrschaft*, 128, unter Auslassung von „durch die Gemeinschaft mit ihm“.

<sup>107</sup> "πρὸ γὰρ τῆς δημιουργίας ἀπάσης ἡσυχία τις ἦν, ὡς εἰκός, ὄντος ἐν τῷ θεῷ τοῦ λόγου." Fr. 46 (Klostermann: 103), in: Vinzent 1997, 68 (Übersetzung: 69).

<sup>108</sup> Auf diese Unterscheidung verweist Schendel, *Herrschaft*, 116.

<sup>109</sup> "Ἦν' ἐν μὲν τῷ φῆσαι, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος· δείξῃ δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν λόγον – ἀρχὴ γὰρ ἀπάντων τῶν γεγονότων ὁ θεός, ἐξ οὗ τὰ πάντα, ἐν δὲ τῷ, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν· ἐνεργεῖα πρὸς τὸν θεόν εἶναι τὸν λόγον, πάντα γὰρ, δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν." Fr. 70 (Klostermann: 52), in: Vinzent 1997, 60 (Übersetzung: 61).

nung (Anakephalaiosis) vor der himmlisch-ewigen einen wichtigen Platz einnimmt;

Seibt spricht von einer „doppelten Konzeption der Königsherrschaft des Logos (Sohnes Gottes) und des Menschgewordenen (Jesus Christus)“ bei Markell, dessen Aussagen beides enthielten: „das Bewußtsein der realen Erfahrung des schon weitgehend verwirklichten und gegenwärtig in Vollendung begriffenen Heiles und andererseits die Theorie eines absoluten eschatologischen Vorbehaltes“.<sup>110</sup>

Markell komme es sehr auf „Sichtbarkeit und Spürbarkeit der Erfahrung“ an und nicht nur auf innere „Glaubenserfahrung“. Die irdische Herrschaft Christi geht bei Markell in die ewige über:

„Durch ... den Sieg des Logos über alle widerstrebenden Kräfte (ob das Widergöttliche versöhnt oder vernichtet wird, läßt Markell im Unklaren) und das Ende der Mittlerstellung des Menschgewordenen wird ‚Gott ... sein alles in allen(-m)‘, nicht mehr nur alles in dem einen vom Logos angenommenen Leib, nicht mehr nur ‚einiges‘ in vielen – und in immer mehr je weiter es dem Ende zugeht –, sondern ‚alles in allen (-m)‘“ (502).

Nach Schendel<sup>111</sup> interpretiert Markell unsere Paulusstelle gleich doppelt: auf Jesus einerseits und auf den vom *Logos* angenommenen mystischen Leib der Kirche andererseits. Seibt bestreitet die Richtigkeit einer solchen Markell-Interpretation im Sinne einer solchen „angeblichen doppelten Unterwerfung“:

„Aus allen Stellen geht ... einheitlich hervor, daß sich nach Markell der Logos nicht im Blick auf sich selbst unterwirft. Vielmehr unterwerfen sich der Menschgewordene stellvertretend für seine Glieder und der angenommene Mensch für die ganze Schöpfung. Im eigentlichen Sinn unterwirft sich aber nur der angenommene Mensch und in ihm die ganze zurechtgebrachte Menschheit und Schöpfung. Aufgrund dieses letzten Ergebnisses ist die These von Gericke, die Eckart unverändert übernimmt und die Scheidweiler, Pollard, Schendel und Hübner modifiziert bzw. eingeschränkt aufnehmen, nach welcher Markell eine doppelte Exegese von I Kor 15, 24ff lehrte, nicht haltbar. Sie lautet: zum einen beziehe Markell diese Verse und insbesondere die Unterwerfung auf den erhöhten Menschen Jesus, zum anderen auf den Logos, der dadurch völlig im Vater aufgehe und daher seine eigene Herrschaft beende“.<sup>112</sup>

Nach Seibt<sup>113</sup> folgt Schendel mit seinem Verständnis eines „Aufgehen[s] des Logos im Vater“<sup>114</sup> einer Missinterpretation Markells durch Eusebius von Caesarea, nach der Markell „die Unterwerfung des Sohnes und die Unterwerfung aller Menschen als Verlust der individuellen Existenz des Sohnes und des individuellen Lebens der Geretteten“ verstanden habe. Eusebius habe aber „Markell darin richtig verstanden, daß letzterer nicht an ein *Ende* des nicht

---

<sup>110</sup> Seibt, *Theologie*, 496f. *Hervorhebung*: KHN. Auch die folgende Seitenzahl aus diesem Buch.

<sup>111</sup> „Die zweifache Auslegung“: Schendel, *Herrschaft*, 127.

<sup>112</sup> Seibt, *Theologie*, 439f.

<sup>113</sup> Seibt, *Theologie*, 121.

<sup>114</sup> Schendel, *Herrschaft*, 151.



mehr mit dem Logos zusammen seienden *Fleisches selbst* denkt“.<sup>115</sup>

Nach Seibt ist es nämlich „gerade Markells Pointe, daß dieses besondere Zusammensein eines bestimmten Fleisches mit dem Logos deswegen notwendig ist, weil das allgemeine Zusammensein alles Fleisches mit Gott noch nicht möglich ist“.<sup>116</sup> Bei der Apokatastasis komme es dann zu einer „vollkommen ‚christologischen Existenz‘ der zur Welt gewordenen Kirche“ (ebd.). –

Ob die Verurteilung Markells zu Recht erfolgte, ist umstritten. Nach Seibt steht als Ergebnis fest: „In allen Schriften Markells wird die ewige Gottheit und Königsherrschaft des Logos und Sohnes Gottes ausgesagt“.<sup>117</sup> Formuliert man den Sachverhalt allerdings mit dem Glaubensbekenntnis selbst und mit Reinhart Staats<sup>118</sup> so, dass es um das Reich Jesu Christi (nicht: des *Logos*) gehe, muss man schliessen, dass dieses im Reich Gottes aufgeht, weil der *Logos* seine menschliche Natur ablegen wird<sup>119</sup>.

Mit der genannten Ergänzung des Konzils von Konstantinopel (381) nun wurde somit einer Apokatastasis, bei der die Welt samt dem Wort des Vaters gleichsam wieder in Gott zurückflutet, eine Absage erteilt, nicht aber dem Gedanken der Anakephalaiosis als „Wiederherstellung der Schöpfung am Ende der Zeiten“ und explizit auch nicht der Apokatastasis, verstanden als Vollendung des Reiches Christi im Reich des Vaters nach dem Endgericht. Insbesondere Markells „ekklesiologisch-kosmologische“<sup>120</sup> (Seibt) Auslegung der Unterwerfung des Sohnes (dass nämlich Markell Christi Menschheit als die Kirche deutet)<sup>121</sup> bildete die Basis weiterer theologischer Entwicklungen.<sup>122</sup>

Markells Theologie stellt somit tatsächlich einen wichtigen Knotenpunkt in einer weiter unten<sup>123</sup> zu diskutierenden Entwicklung des Einbezugs neuplatonischer Ausgangs- und Eingangsvorstellungen dar, mit besonderem Bezug auf die hoheitliche Beschreibung des vom *Logos* angenommenen menschlichen Fleisches, dessen exklusive Begrenzung auf den Menschen Jesus jedoch nach Markell im Eschaton überwunden wird. Es soll daher später nochmals auf sie eingegangen werden<sup>124</sup>, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Implikationen für die Beziehung zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie.

---

<sup>115</sup> Seibt, *Theologie*, 422, Anm. 673, *Hervorhebungen* von Seibt. Zu Eusebius' Markellverständnis vgl. unten, Abschnitt 4.1.

<sup>116</sup> Seibt, *Theologie*, 428.

<sup>117</sup> Ebd., 438.

<sup>118</sup> Staats, *Nizäa-Konstantinopel*, 141. 254.

<sup>119</sup> Vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 4.2.3, zu Arnold Albert van Ruler.

<sup>120</sup> Seibt, *Theologie*, 441.

<sup>121</sup> Seibt, *Theologie*, 148; *De incarn.* 21 (PG 26, 1021 B 2f.): "... περὶ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ, ἥτις (oder: ἡτις) ἐστὶ πᾶσα ἡ ἐκκλησία" – „... über seine Menschheit, die die ganze Kirche ist“ (Übersetzung: Seibt).

<sup>122</sup> Vgl. unten, Kapitel VIII, Abschnitt 6.

<sup>123</sup> Kapitel X, Abschnitt 4.2.

<sup>124</sup> Ebd., Abschnitt 4.2.2.

## 4. Ergebnis

In diesem Kapitel ist deutlich geworden, dass sich die christliche Hoffnung für chiliastisch denkende Theologen, die vor der Errichtung der römischen Staatskirche schrieben, nicht nur auf eine Rückkehr der Seelen zu Gott beschränkte. Vielmehr kannten sie sowohl zeitliche als auch ewige Hoffnungsformen für die ganze Schöpfung. Auch konnte in Bezug auf die Herrschaft Christi in Kirche und Welt bzw. Staat ein grosser Optimismus derjenigen Kirchenväter festgestellt werden, die zur Zeit der Herrschaftsübernahme der christlichen Kaiser schrieben. So erwartete Markell von Ankyra eine generelle Verbindung der von der Vergänglichkeit befreiten Welt mit Gott. Diesen Optimismus haben etwa Aurelius Augustinus und Tertullian<sup>125</sup> nicht geteilt. Für sie deutete sich eher eine Aufteilung der Menschheit gemäss moralischen und Glaubenskriterien an. Eine entsprechende Aufteilung fand sich auch schon bei Irenaios von Lyon. Dieser ging aber (vgl. oben, Abschnitt 2) für die Vollendung der Welt „nach der Zeit des (1000-jährigen) Reiches“ von *verschiedenen* Stufen aus, auf denen sich die in verschiedenem Masse Würdigen befinden würden.

Insgesamt kann so von einem Verlust kosmischer Eschatologie in der Zeit der Entstehung der Reichskirche gesprochen werden. Dies hat auch mit der Ablösung des älteren Chiliasmus durch eine Theologie zu tun, die sich angesichts des Endes der Christenverfolgungen mehr auf die moralisch-persönliche Vollendung des Einzelnen konzentrieren konnte.

---

<sup>125</sup> Vgl. oben, Kapitel II, Abschnitt 1.1.

## Kapitel VI: Die kosmische *Logos*-Christologie Maximos' des Bekenners

Auch Maximos bringt (wie Irenaios) mit der *Anakephalaiosis* die Inkarnation des *Logos* in Verbindung. Dabei geht es bei der von ihm so genannten „Zusammenfassung aller von Christus geschaffenen Dinge in Gott hinein“, so Blowers, um das Mysterium Christi schlechthin, zu welchem dieser nach 1Petr 1,20 schon vor Grundlegung der Welt ausersehen war<sup>1</sup>. Für die nicht-bewussten Geschöpfe ist dies allerdings etwas anderes als für die bewussten: Letzteren wird diese frohe Botschaft in der Kirche kommuniziert<sup>2</sup>. So soll nun zunächst die wichtige Rolle bedacht werden, die die Kirche<sup>3</sup> im Prozess der *Anakephalaiosis* spielt.

Was für den Menschen als Mikro-Kosmos gilt, gilt nämlich andererseits auch für die Kirche, denn beide, der Mensch wie auch die Kirche, enthalten ja in sich zwei kosmische „Ebenen“<sup>4</sup>: vergängliche Materie und unvergänglichen Geist. Und beide partizipieren als Mikro-Kosmos durch den Schöpfungs-*Logos*, wie der Makro-Kosmos, an Gottes Da-Sein in zeitlicher und in ewig-überzeitlicher Weise<sup>5</sup>. Christus ist es, der in seiner Menschwerdung beides angenommen hat: einen sterblichen Leib und eine unsterbliche Seele. Beidem gibt er auch Anteil an seiner Auferstehung, am ewigen Leben bei Gott – durch Überwindung der Sterblichkeit des Leibes und der Wankelmütigkeit der Seele.

Für Maximos<sup>6</sup> ist die Kirche einerseits (wie der Mensch) ein „Ebenbild Gottes“, denn sie wirkt idealerweise das, was auch Gott bewirkt, freilich im Sinn eines Abbildes und nicht als ein vollkommenes Urbild (1).

Gleichzeitig bezeichnet Maximos die Kirche – hinsichtlich der in ihr herge-

---

<sup>1</sup> Blowers, *Exegesis*, 166, *Anm.* 106: In „*Qu. Thal.* 60 (PG 621 A) ... Maximus speaks of the incarnation expressly as ... ‚the recapitulation (*ἀνακεφαλαίωσις*) of the things God has created‘.“ Tatsächlich spricht Maximos zu Beginn dieser *Quaestio* vom Mysterium der Person Christi, welches Christus selbst ist: „τὸ κατὰ Χριστὸν μυστήριον“, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) LX (CChr.SG 22), 73, Z. 9f.; dieses (bzw. dieser) war laut Maximos nach 1Petr 1,20 als das höchste Ziel der Schöpfung, „ausersehen ... vor Grundlegung der Welt“ (*Zürcher Bibel*, 384) – ein Ziel, so Maximos, „durch welches es die Aufsummierung alles von Ihm Geschaffenen in Gott hinein gibt“ – „καθ’ ὃ εἰς τὸν θεὸν ἡ τῶν ὑπ’ αὐτοῦ πεποιημένων ἐστὶν ἀνακεφαλαίωσις.“ (CChr.SG 22), 75, Z. 39f.

<sup>2</sup> Thunberg, *Man and the Cosmos*, 166: „It is ... within the community of the Church, and its tradition of insight, that the deeper meaning of Scripture can be communicated.“ Dabei geht es um die Erschließung einer tieferen Bedeutung des Gesetzes und der Propheten durch das Evangelium (vgl. Blowers, *Exegesis*, 125f.), nämlich des Geheimnisses in Bezug auf Christus. Christus selber ist es letztlich, der dieses Geheimnis kommuniziert: vgl. hierzu unten, Abschnitt 1.2.

<sup>3</sup> Vgl. oben, Kapitel IV, Abschnitt 3, und unten, Kapitel X, Abschnitt 4.1.

<sup>4</sup> Vgl. oben, *Einleitung*, Abschnitt 2.5.

<sup>5</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3.2.2.

<sup>6</sup> Nach seinen Darlegungen in *Mystagogia*, CPG 7704; im Folgenden die Nummern der betreffenden Kapitel dieser Schrift.

stellten Einheit aus Geistlichen, die sich im Chor, und Laien, die sich im Kirchenschiff zum Gottesdienst versammeln – aber auch als ein Abbild des Alls, das ja nach der damaligen Anschauung<sup>7</sup> eine Einheit aus unsichtbarer und sichtbarer Welt darstellt. Dabei ist die Kirche nach Maximos nicht in zwei Stände gespalten, sondern dadurch geeint, dass jeder Stand auch auf die Aufgaben des jeweils anderen bezogen ist (2).

Ähnlich ist die Kirche nach ihm auch ein Abbild der Seele, denn diese ist ebenfalls eine Einheit, da sie zusammengesetzt ist aus einem theoretisch-schauenden und einem aktiv-tätigen Seelenteil, ähnlich wie die Kirche aus Geistlichen und Laien besteht (5).

Schliesslich ist nach Maximos die Kirche selber wie die Heilige Schrift (6), die vergängliche Buchstaben und einen unvergänglichen Sinn enthält, ein Gleichnis des Menschen (4), der aus vergänglichem Leib und unvergänglicher Seele zusammengesetzt ist – und zwar deshalb, weil sie wie Christus selbst die vergängliche und die unvergängliche Schöpfung umfasst, und weil sie durch göttliche *logoi* zu ihrem Ziel geleitet wird:

Der Mensch kann nämlich laut Maximos betrachtet werden als „eine geheimnisvolle Kirche: denn durch den Leib erheitere und schmücke er, wie durch das Schiff, mit dem Halten der Gebote gemäß der Weisheit sittlichen Strebens den tätigen Teil der Seele; durch die Seele aber bringe er, wie durch den heiligen Chor, die Gehalte der sinnlichen Dinge, im Geiste lauter vom Stoff befreit, gemäß der Naturbetrachtung durch den Verstand Gott dar; durch den Opferaltar des Geistgrundes aber rufe er das in den Abgründen verborgene, vielgefeierte Schweigen der Gottheit und dessen heimlichen und unbekannten Klang an ...“.<sup>8</sup>

## 1. Gott und seine Schöpfung, beschrieben durch die *logoi*

In der zu Beginn<sup>9</sup> erwähnten Studie von Aidan Nichols<sup>10</sup> finden sich die maximianischen Aussagen über das Wirken des *Logos* wie folgt zusammengefasst: Da die ganze Welt durch das Wort geschaffen wurde, werde sie letztendlich in Ihm auch wieder mit Gott vereinigt werden. Nichols zitiert zunächst Lars Thunberg, der die Schöpfungslehre Maximos' in der Aussage zusammenfasst:

---

<sup>7</sup> Vgl. den ersten Artikel aus dem Nicäno-Konstantinopolitanum: „...die sichtbare und die unsichtbare Welt.“

<sup>8</sup> Maximos, *Mystagogia*, CPG 7704, Kapitel 4, in der Übersetzung von Hans Urs von Balthasar, zitiert aus: *Liturgie*, 1961, 375. – Die hier angesprochenen Dimensionen entsprechen dem Aufbau unserer Arbeit: Der Leib entspricht dem letzten Teil (C), denn er ist es, der gute Werke vollbringen kann; der Geist entspricht dem ersten Teil, denn er erkennt die unaussprechliche Übererkenntbarkeit Gottes (vgl. oben, Teil A); die Seele schliesslich nimmt in der spirituellen Betrachtung der Geschöpfe die göttlichen *logoi* wahr, die sie ins Dasein, Gutsein und Immer-Sein rufen (Teil B).

<sup>9</sup> *Einleitung*, Abschnitt 3.2.

<sup>10</sup> Nichols, *Gospel*.

„Schöpfung durch das Wort impliziert ... für Maximus nicht allein eine positive Wertung der Schöpfung, sondern ihren Einbezug in das Ziel universaler Vereinigung auf der Grundlage der Inkarnation durch die Gnade des Logos, in welchem alle *logoi* (λόγοι) der Dinge innewohnen“.<sup>11</sup>

Tatsächlich spricht Maximus nicht bloss von dem einen Wort Gottes, sondern von den vielen göttlichen Worten, durch welche die Welt ins Dasein gerufen wurde und besteht. Die *logoi* sind aber nicht bloss Schöpfungsworte, sondern sie bezeichnen auch die Ziele, welche Gott der Schöpfung gesetzt hat, zusammengenommen also das Mysterium Christi (vgl. oben); und neben der Benennung der Dinge der Welt bzw. dem ihnen jeweils innewohnenden Sinn (oder vorgegebenen Ziel) beschreiben sie auch Gott selbst. Sie sind somit teilweise auch Beschreibungen Gottes und seiner Wirkungen (Energien) – und zwar kataphatische, insofern Gott überhaupt beschrieben werden kann, und apophatische, insofern er alles Denken übersteigt (dazu siehe weiter unten). Sie alle sind im *Logos* vereint<sup>12</sup>, sind „Gedanken“ und Intentionen des *Logos*, der zweiten Person der Trinität, die in Jesus Christus Fleisch angenommen hat, ja sie sind die ‚Bestandteile‘ des *Logos*, des Wortes Gottes, der 2. Person der Trinität.

Diejenigen *logoi*, die Gott selbst betreffen, sind freilich keine Intentionen Christi, sondern Beschreibungen Gottes. Der *Logos* als Person besteht nach Maximus allerdings nicht nur aus den *logoi*; er ist ihnen gegenüber vielmehr, wie auch Kattan<sup>13</sup> schreibt, „transzendent“. Maximus beschreibt ja im 2. Kapitel seiner *Quaestiones ad Thalassium*<sup>14</sup> in Anlehnung an Joh 5,17, wie der *Logos* gemeinsam mit dem Vater „wirkt“; und ein „Wirken“ muss der Person als Ganzer, nicht einem einzelnen *logos* oder mehreren von ihnen zugeschrieben werden. Als Person ist der *Logos* also nicht einfach die Summe der *logoi*<sup>15</sup>, denn der *Logos* hat ja diese seine eigenen Intentionen (*logoi*), er richtet die Menschen den ihnen zugehörigen Zielsetzungen (*logoi*) entsprechend etc.; und doch können all diese Akte seiner Person, so weit sie kataphatischer Theologie zugänglich sind, wiederum durch die ihnen jeweils entsprechenden *logoi*

---

<sup>11</sup> „Creation by the word thus implies to Maximus not only a positive evaluation of creation but the inclusion of the latter in a purpose of universal unification, on the basis of the Incarnation by grace of the Logos, in which all the *logoi* of things abide.“ Thunberg, *Microcosm*, 84 (zit. bei Nichols, *Gospel*, 127f.).

<sup>12</sup> Obwohl der *eine Logos* nach Maximus „viele *logoi* ist und die vielen einer“ (*Ambigua ad Iohannem*, PG 91, 1081BC; Kattan, *Verleiblichung*, 71), so besteht er zwar in gewisser Weise auch aus den vielen *logoi*, seien es nun *logoi* der Schöpfung oder solche, die Gott beschreiben; als Person ist er freilich nicht einfach die Summe seiner eigenen Intentionen in Bezug auf die Schöpfung und aller möglichen Beschreibungen Gottes.

<sup>13</sup> *Verleiblichung*, 72.

<sup>14</sup> CPG 7688, CChr.SG 7, 51: "ὁ θεὸς καὶ λόγος φησὶν ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι, ὁ μὲν εὐδοκῶν, ὁ δὲ αὐτουργῶν".

<sup>15</sup> Als diese Summe kann eher seine ewige Weisheit betrachtet werden; vgl. Tollefsen, *Cosmology*, 87: „I think we can say that this eternal wisdom [which God has of created beings: γνῶσις and σοφία] is identical with the sum total of all the *logoi*“.

benannt werden – und auch in Bezug auf die unerkennbaren Anteile seiner Person gibt es weitere *logoi*<sup>16</sup>.

Die Lehre von der Präexistenz der göttlichen Worte (*logoi*) ersetzt bei Maximus gewissermassen die 553 verurteilte origenistische Lehre von der Präexistenz der Seelen.<sup>17</sup> Die Seelen nämlich werden nach Maximus gleichzeitig mit den menschlichen Leibern geschaffen; präexistent dagegen ist (wie auch schon bei Origenes) der göttliche Plan für diesen Schöpfungsakt, der zugehörige *logos* repektive die zugehörigen *logoi*; anders als bei Origenes sind diese, da sie der Person des *Logos* angehören, dem Vater jedoch nicht unter-, sondern gleichgeordnet.

### 1.1 ‚Eine Art Fleischwerdung des *Logos*‘

Wenn Thunberg (wie zu Beginn dieses Abschnitts 1 zitiert) davon spricht, dass die Inkarnation des *Logos* die Grundlage für den Einbezug der Schöpfung in das Ziel universaler Vereinigung darstellt, so wird dies verständlich, wenn wir in Betracht ziehen, dass sich diese Inkarnation, jedenfalls nach ihren Auswirkungen, nach Maximus nicht auf einen ca. 30jährigen historischen Abschnitt vor ca. 2000 Jahren beschränken lässt.

Vielmehr fand schon in den Worten der Heiligen Schrift „eine Art Fleischwerdung“<sup>18</sup> des *Logos* statt (a), und ebenso in den *logoi* der ganzen Schöpfung (b). Und selbst heute noch, in der Gegenwart, wird Christus „verkörpert“ durch die, welche er erlöst hat (c). So schreibt Maximus im Vater-Unser-Kommentar:

„Deshalb wird Christus stets auf geheimnisvolle Weise aus eigenem Willen geboren, indem er Fleisch wird durch die Erlösten und die Seele, die ihn gebiert, zur jungfräulichen Mutter macht“.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Vgl. unten, Abschnitt 1.1; Kattan, *Verleiblichung*, 72f., spricht hier von einer „Ambivalenz“ in der maximianischen Ausdrucksweise, die in der „breiten Verwendung des Begriffs λόγος bei dem Bekenner nicht überraschen“ dürfte. Diese breite Verwendung umfasst eben sowohl unser Reden (λέγειν) über benennbare (kataphatische) als auch das über unbenennbare (apophatische) Aspekte Gottes.

<sup>17</sup> *Canones* XV, ACO IV 1, 248; Genauerer im folgenden Abschnitt 1.1.

<sup>18</sup> Kattan, *Verleiblichung*, 148. Allerdings eben nur „eine Art“ Fleischwerdung; siehe hierzu das Folgende.

<sup>19</sup> Maximus, *Orationis dominicae expositio* (CPG 7691), CChrSG 23, Kapitel „Unser Vater im Himmel, geheiligt werde dein Name, dein Reich komme“, 50, Zeilen 397-400: "καθ' ἣν αἰεὶ θέλων Χριστὸς γεννᾶται μυστικῶς διὰ τῶν σωζομένων σαρκούμενος καὶ μητέρα παρθένον ἀπεργαζόμενος τῇν γεννῶσαν ψυχὴν", übersetzt durch Bausenhardt, in: *Schriften*, 35.

Auf je verschiedene Weise signalisiert dabei die Vielheit<sup>20</sup>, welche die Schriftworte (a), die *logoi* der Schöpfung (b) und auch den menschlichen Leib (c) kennzeichnet, eine Verbindung der göttlichen mit der geschaffenen Natur. Daher redet Maximus davon, dass das eine, unteilbare und nicht zusammengesetzte Wort um unseretwillen in den vielerlei Worten der Schöpfung verborgen sei; er spricht auch von einem „Verdicken“ (παχύνεσθαι) des *Logos*<sup>21</sup>, der sich in der Vielheit sowohl verhüllt als auch offenbart:

1. durch die vielen Worte der Schrift, die doch ein Wort des Evangeliums darstellen;
2. durch die Vielheit der geschaffenen Dinge, deren *logoi* in ihm eins sind;
3. sowie durch die vielen Glieder des Leibes Christi, zu dem nicht bloss seine historischen, sondern auch seine kirchlichen Glieder und – zumindestens in der Intention Gottes, potentiell – auch die ganze Schöpfung gehören.

Die Einheit des *Logos* jedoch bleibt trotz seiner „Verdickungen“ bestehen; ähnlich wie der drei-eine Gott über alles Zählen erhaben, einfach und unteilbar ist, so ist auch der eine *Logos* „im Zusammengesetzten der Einfache und nicht Zusammengesetzte“<sup>22</sup>. Um uns in sich selber zu vereinigen<sup>23</sup>, begibt sich das eine Wort Gottes in die Vielheit der Welt; obwohl wir von vielen Schöpfungsworten sprechen, ist es stets das eine Wort Gottes, das sich in ihnen kundtut.

Wir sind dann nach Maximus auch selber ein „Teil Gottes“ in dem Sinn, in dem Gregor von Nazianz schreiben konnte: „Wir sind demnach ein Teil Gottes (μοῖρα θεοῦ) und werden auch so genannt“.<sup>24</sup> Die Begründung, die Maximus hierfür gibt, erscheint vielleicht zunächst so, dass sie unabhängig vom menschlichen Tun gelten würde: „... denn unsere *logoi* präexistieren in

<sup>20</sup> Vgl. Kattan, *Verleiblichung*, 158: „Die Vielheit charakterisiert das, was im Unterscheid zur absoluten göttlichen Natur steht, das also, was zum Bereich des Erschaffenen gehört“.

<sup>21</sup> Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 33 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXIX), Abschnitt vor 214a (PG 91, 1285C): "Παχύνεσθαι ὁ λόγος εἴρηται τῷ θεωφόρῳ διδασκάλῳ κατὰ τήνδε, ὡς οἶμαι, τὴν ἔννοιαν ..."; übersetzt von Kattan (*Verleiblichung*, 148): „Es wird, glaube ich, vom Gott tragenden Lehrer gesagt, dass sich der Logos im folgenden Sinn verdickt: ...“; es folgen drei Arten des Sich-Verdickens: in Jesu Reden und Gleichnissen, als Sich-Verbergen und Andeuten in den *logoi* der Seienden und als Sich-Verleiblichen in Buchstaben, Silben und Klängen der Schrift; vgl. ebd., 148-150.

<sup>22</sup> "ἐν τοῖς συνθέτοις ὁ ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος": Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 33 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXIX), Abschnitt vor 214a (PG 91, 1285D7f.); Übersetzung: Kattan, *Verleiblichung*, 149.

<sup>23</sup> „... um uns, die ihm folgen, im Geist vereinigt, allmählich von all diesem zu ihm hin zusammenzuführen“; ebd. (Übersetzung: Kattan, *Verleiblichung*, 149); Maximus, PG 91, 1288A: "ἵνα ἐκ πάντων τούτων ἡμᾶς ἐπομένους αὐτῷ κατὰ βραχὺ πρὸς ἑαυτὸν συναγάγη, ἐνοποιηθέντας τῷ πνεύματι".

<sup>24</sup> *Oratio XIV*, 7, PG 35, 865 C 2-8.

Gott“.<sup>25</sup> Diese *logoi* jedoch sind Ziele, die uns von Anfang an, mit der Schöpfung, vorgegeben sind; es sind Intentionen Christi (vgl. weiter unten in diesem Abschnitt). Durch sie „wirkt“ der *Logos* an uns<sup>26</sup>; wir sind überhaupt nur zu dem Zweck entstanden, „Glieder seines Leibes in ihm zu sein“<sup>27</sup>.

Das heisst, zu unserem ureigensten, von Gott vorherbestimmten Wesen (λόγος φύσεως) gehört eine bestimmte ethisch-intellektuell-spirituelle Ausrichtung (τρόπος ὑπάρξεως), die wir aber frei einnehmen sollen. Sie ist uns zwar vorgegeben, aber ihre Einlösung steht bei uns: Ihr entsprechend zu leben, ist uns nach dem Sündenfall wieder möglich dadurch, dass Gott der Sohn selber unsere Natur angenommen hat. Nun aber müssen wir den Zweck (*logos*), in den wir dadurch wieder aufgenommen sind, auch realisieren (vgl. unten, Abschnitt 3).

Insofern sind unsere *logoi* schon jetzt Teil des *Logos*, unabhängig von unseren Handlungen, aber das bedeutet: Unsere guten Handlungen sind uns nach Maximus wesensmässig zur Realisierung vorgegeben. Maximus begründet seine Interpretation der Teilhabe an Gott im Sinne einer Gliedschaft am Leib Christi nämlich philologisch so:

„Jeder Edelgesinnte... weiss, dass Teil (μοῖρα) in diesem Zusammenhang dasselbe ist wie Glied (μέλος). Denn, wenn das Glied eine Portion (μέρος) des Leibes und Portion dasselbe ist wie Teil, wird Glied also dasselbe sein wie Teil“.<sup>28</sup>

Wichtig ist also, dass wir unserem je eigenen *logos* gemäss, also auch dem *Logos* selbst gemäss, handeln: Dann erst sind wir „eins und dasselbe wie er [Christus] nach seiner Menschheit“, nämlich wie er verbunden mit dem (je

---

<sup>25</sup> Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 7 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel III), Abschnitt vor 125a (PG 91, 1081C), übersetzt von K.H.N.; der griechische Text lautet: "Μοῖρα οὖν ἐσμεν καὶ λεγόμεθα θεοῦ διὰ τὸ τοὺς τοῦ εἶναι ἡμῶν λόγους ἐν τῷ θεῷ προυφεστάναι"; E. Ponsoye (Paris 1995, 137) übersetzt das letzte Wort m.E. ungenau mit „restituier“: „Nous sommes donc des parts de Dieu et appelés tels parce que le verbe de notre être est restitué en Dieu.“

<sup>26</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3.1.

<sup>27</sup> Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 7 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel III), Abschnitt vor 132a (PG 91, 1097 B10f.14f.), übersetzt von Kattan (*Verleiblichung*, 65): „[wie wir] vor den Zeiten [wörtlich: Äonen] dazu vorherbestimmt worden waren, wie Glieder seines Leibes in ihm zu sein – ... zeigte, dass auch wir zu diesem Zweck wurden (...).“ Der griechische Text lautet: "... προορίσθημεν πρὸ τῶν αἰώνων ἐν αὐτῷ εἶναι ὡς μέλη τοῦ σώματος αὐτοῦ ... ἔδειξε καὶ ἡμᾶς ἐπὶ τούτῳ γεγενῆσθαι".

<sup>28</sup> "πᾶς εὐγενὴς ... εἰδὼς ταῦτόν εἶναι τῷ μέλει τὴν μοῖραν ἐν τοῖς τοιοῦτοις. Εἰ γὰρ μέρος τοῦ σώματος ὑπάρχει τό μέρος, τό δέ μέρος ταῦτόν ἐστι τῇ μοίρᾳ, ταῦτόν ἄρα τό μέρος τῇ μοίρᾳ ἔσται." Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 7 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel III), Abschnitt vor 132b (PG 91, 1097D-1100A), übersetzt von Kattan, *Verleiblichung*, 65.



eigenen) *logos* und dadurch auch mit dem *Logos* selbst.<sup>29</sup> Als Geschöpfe sind wir dann vom *Logos* nicht nur mit unserem sterblichen Fleisch und Blut angenommen, insofern dieser im „menschlichen Bestandteil“ der zweiten Person der Trinität (auch schon abgesehen von unseren Handlungen) eine und dieselbe Natur wie wir angenommen hat; sondern in dem Masse, in dem wir auch am guten Verhalten Christi Anteil nehmen, sind wir dann auch insofern persönlich<sup>30</sup> eins mit Christus, als dass wir mit unseren jeweiligen *logoi* übereinstimmen. Diese sind – wie auch die Worte der Schrift – gemeinsam mit allen anderen *logoi* im *Logos* vereint<sup>31</sup>, ähnlich wie auch der menschliche Leib Jesu, obwohl er aus vielen Gliedern besteht, eins ist mit dem *Logos*: Wir sind dann in die Gemeinschaft mit Gott in einer Art hineingenommen, die je nach Art der jeweiligen Energien<sup>32</sup> als Wiederaufrichtung oder als Vergöttlichung beschrieben werden kann.

Maximos verknüpft ja, wie schon Assaad E. Kattan hervorgehoben hat, in dem hier erwähnten Zitat aus *Ambigua* 7 durch den Rückgriff auf das paulinische Bild des Leibes Christi seine Theorie der *logoi* mit der Christologie bzw. die Schöpfungslehre mit der Lehre von der Erlösung durch die Inkarnation: Die durch die Fleischwerdung vollzogene Aufnahme der Menschheit durch den *Logos* und deren daraus resultierende Vereinigung mit der Gottheit *signifiziere*, so hebt es Kattan<sup>33</sup> hervor, „jene Bewegungsdynamik, die allen Kreaturen allein durch den Schöpfungsakt verliehen“ worden sei. Diese Dynamik erinnert formal an die aristotelische Lehre der Entelechie, welche Maximos nach Kattan „insofern von dem rein physischen auf einen mystischen Bereich transportiert, als der Abschluss der Bewegung die Vergottung ist“.<sup>34</sup>

Von einer Dynamik kann hier insofern gesprochen werden, als dass die *logoi* der Dinge (wie schon bei Pseudo-Dionysios Areopagites, so auch bei Maximos)<sup>35</sup> (unter anderem, siehe unten) göttliche Willensäußerungen bzw.

<sup>29</sup> "ἐν καὶ ταῦτόν ἑαυτῷ εἶναι κατὰ τὴν αὐτοῦ ἀνθρωπότητα": Maximos, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 7 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel III), Abschnitt vor 132a (PG 91, 1097B), übersetzt von Kattan, *Verleiblichung*, 65.

<sup>30</sup> Maximos spricht tatsächlich an einer Stelle von einer „hypostatischen Eiheit mit Gott“: siehe oben, Kapitel III, Abschnitt 4.1 (c).

<sup>31</sup> Christus hat unser Fleisch und Blut angenommen und uns so ermöglicht, den Sinn unseres geschaffenen Daseins (λόγος τῆς φύσεως) zu realisieren durch eine ihm entsprechende Hinwendung (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) zu Gott. Ein mit dem *Logos* zusammenhängendes Wesensprinzip haben alle Geschöpfe, sei es ihnen bewusst oder nicht; jene aber, denen das Mysterium Christi (durch die *logoi* der Schrift) kommuniziert wurde, können die diesem Prinzip ihrer geschaffenen Natur gemäße Existenzweise bewusst(er) an den Tag legen.

<sup>32</sup> Vgl. oben, (Zusammenfassung von) Teil A: Einerseits werden unsere begrenzten geschöpflichen Energien wiederhergestellt; andererseits erhalten wir unendliche göttliche.

<sup>33</sup> *Verleiblichung*, 66.

<sup>34</sup> Kattan, *Verleiblichung*, 54.

<sup>35</sup> Nichols, *Gospel*, 125f.

Zweckbestimmungen (Intentionen) darstellen, nach denen die sinnliche und die intelligible (das heisst die sichtbare und die unsichtbare) Welt geschaffen wurden. Schon Pantänus, der Lehrer Klemens' von Alexandria, schreibt Maximus, habe die *logoi* „Willensbeschlüsse“ (θέληματα) genannt; auch Dionysios habe sie so bezeichnet und ausserdem als „Vorherbestimmungen“ (προορισμοί).<sup>36</sup>

Tatsächlich seien, so Kattan, bei Dionysios die *logoi* „nicht als reine Urbilder (παράδειγμα) im platonischen Sinne, sondern ebenfalls als Vorherbestimmungen (προορισμός) und Willensbeschlüsse (θέλημα)“ gedeutet worden; ja sie seien dort als „wesenschaffend (οὐσιοποιός)“ beschrieben, „als ob sie selbst Urheber des Schöpfungsaktes wären“;<sup>37</sup> allerdings fehle bei Dionysios das teleologisch-mystische Moment „im Sinne einer Bewegung, die auf Vergöttlichung zielt“.<sup>38</sup>

Diese intentionalen *logoi* nun werden bei Maximus als präexistent beschrieben, das heisst, sie bestehen schon vor der Schöpfung, die als solche bewegt ist: „vor“ der geschöpflichen Zeit (chronos) der sichtbaren Dinge und „vor“ der Ewigkeit (aion) der unsichtbaren.<sup>39</sup> Sie sind nach Maximus „vor den Zeiten [Äonen] in Gott bereit gemacht (προκαταρτίζω) und vollendet (συμπληρώω)“ worden, so Kattan<sup>40</sup>, der hier<sup>41</sup> zwei Stellen aus *Quaestiones ad Thalassium*<sup>42</sup> paraphrasiert.

Nach der zuletzt genannten Stelle hat Gott die *logoi* selbst tatsächlich ebenso „vollendet“, wie er es auch mit den „allgemeinen Substanzen der Wesen“ tat; und er bewirkt bis heute immer noch „nicht nur ihre eigene Bewahrung im Dasein, sondern auch die wirkliche Erschaffung, Fortbewegung und Ausgestaltung der in ihnen potenziell [enthaltenen] Teile“.<sup>43</sup> Hier stellt sich nun noch

---

<sup>36</sup> Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 7 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel III), Abschnitt vor 126b (PG 91, 1085A), übersetzt von Kattan, *Verleiblichung*, 60.

<sup>37</sup> *Verleiblichung*, 44.

<sup>38</sup> Ebd., 62.

<sup>39</sup> Vgl. Thunberg, *Microcosm*, 428.

<sup>40</sup> Kattan, *Verleiblichung*, 71.

<sup>41</sup> Bei *Anm.* 373. Mit „Zeiten“ wird hier allerdings ungenau "αἰώνων" wiedergegeben.

<sup>42</sup> CPG 7688 (CChr.SG 7), entnommen aus Kapitel XIII (95, Zeile 6) und Kapitel II (51, Zeile 9).

<sup>43</sup> *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) II (CChr.SG 7, 51, Zeilen 7-13): "Τοὺς μὲν πρώτους τῶν γεγονότων λόγους ὁ θεὸς καὶ τὰς καθόλου τῶν ὄντων οὐσίας ἅπαξ, ὥς οἶδεν αὐτὸς, συμπληρώσας, ἔτι ἐργάζεται οὐ μόνον τὴν τούτων αὐτῶν πρὸς τὸ εἶναι συντήρησιν, ἀλλὰ καὶ τὴν κατ' ἐνέργειαν τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμει μερῶν δημιουργίαν προοδόν τε καὶ σύστασιν, ἔτι μὴν καὶ τὴν διὰ τῆς προνοίας πρὸς τὰ καθόλου τῶν μερικῶν ἑξομοίωσιν" – „Nachdem Gott zwar die ersten *logoi* der Geschöpfe und die allgemeinen Substanzen der Wesen auf einmal, so wie er selbst es weiss, vollendet hatte, bewirkt er, [immer] noch, nicht nur ihre eigene Bewahrung im Dasein,

einmal die oben<sup>44</sup> schon erwähnte Frage, ob die *logoi* nach Maximus tatsächlich „göttlich“ genannt werden können. Denn die Worte „ihre eigene“ („τούτων αὐτῶν“) könnten ja möglicherweise nicht nur auf die „Substanzen“ selbst, sondern auch auf die *logoi* bezogen sein; fraglich wäre dann allerdings, was mit den dann so bezeichneten „Teilen“ der *logoi* gemeint wäre; auch der Sinn von „αὐτῶν“ wäre dann nicht mehr so deutlich erkennbar, wie wenn „τούτων αὐτῶν“ sich lediglich auf die „allgemeinen Substanzen der Wesen“ bezöge. In diesem Fall würde Maximus dann aber tatsächlich von einer „Erschaffung“ (δημιουργία) von Teilen der *logoi* und von einer „Bewahrung“ der *logoi* „im Dasein“ sprechen, was ihre Göttlichkeit doch eher ausschliessen würde.

Daher soll hier noch die andere der beiden von Kattan erwähnten Stellen betrachtet werden, an der Maximus schreibt, die *logoi* seien „vor allen Äonen in Gott bereitgestellt“<sup>45</sup> worden. Auch wenn hier eine Aktivität Gottes in Bezug auf die *logoi* beschrieben wird, so legt die Wendung „προ- ... τῶν αἰώνων“ („vor ... den Äonen“) doch nahe, dass diese Aktivität nach Maximus nicht nur ausserhalb der Zeit, sondern auch ausserhalb und vor der Schöpfung allgemein – und daher „in Gott“ („ἐν τῷ θεῷ“) – geschehen ist, genau wie die ewige Geburt des Sohnes selbst, die nach dem 2. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381) „vor allen Äonen“<sup>46</sup> geschah. Auch werden die *logoi* nach Maximus an derselben Stelle von „den göttlichen Männern“<sup>47</sup> „ἀγαθὰ θελήματα“ (gute Willensentschlüsse) genannt, und Gottes Willensentschlüsse können wohl nicht als seine Geschöpfe betrachtet werden, sondern gehören als solche zur göttlichen Sphäre. Die Geschöpfe sind es vielmehr, von denen diese Willensentschlüsse „geistig geschaut werden“ („νοούμενοι καθορῶνται“<sup>48</sup>).

So entsprechen die *logoi* zwar in etwa den platonischen Ideen, denn ähnlich wie an diesen kann ein einzelnes Geschöpf an ganz verschiedenen *logoi* Anteil haben,<sup>49</sup> also verschiedensten (göttlichen) Zielen dienen. Sie sind mit ihnen

---

sondern auch die wirkliche *Erschaffung*, Fortbewegung und Ausgestaltung der in ihnen potenziell [enthaltenen] Teile und freilich auch die Verähnlichung der Einzelteile an das Allgemeine durch die Vorsehung ...“ *Hervorhebungen*: K.H.N.

<sup>44</sup> Kapitel III, Abschnitt 3.1. Dort wurde die Stelle im Zusammenhang mit der zugehörigen Frage (Ἑρώτησις) und der vollständigen Antwort (Ἀπόκρισις) zitiert.

<sup>45</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) XIII (CChr.SG 7, 95, Zeilen 6f.): „Οἱ τῶν ὄντων λόγοι προκαταρτισθέντες τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ, καθὼς οἶδεν αὐτὸς.“ *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>46</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (COD), 24, Zeilen 8f.

<sup>47</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) XIII (CChr.SG 7, 95, Zeilen 8f.): „οὓς καὶ ἀγαθὰ θελήματα καλεῖν τοῖς θεοῖς ἐστὶν ἔθος ἀνδράσιν, ἀπὸ τῶν ποιημάτων νοούμενοι καθορῶνται.“ *Hervorhebungen*: K.H.N.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Vgl. Kattan, *Verleiblichung*, 49.

aber nicht identisch,<sup>50</sup> denn im Gegensatz zu den Universalien, die zur ewigen (äonischen), also über- oder ausserzeitlichen, aber gleichwohl in gewisser Weise bewegten bzw. beweglichen Schöpfung gehören (dazu siehe die folgenden Ausführungen), sind die *logoi* dem göttlichen (also dem unbeweglichen oder besser<sup>51</sup>: über-beweglichen) Bereich zugehörig: Torstein Tollefsen schreibt, sie seien „keine Geschöpfe“ und vergleicht sie in ihrer Gesamtheit mit der Erkenntnis und der Weisheit Gottes.<sup>52</sup>

Maximos versteht, im Gegensatz zu den un- bzw. überbeweglichen *logoi*, die als göttliche jeder Bewegung überlegen sind, auch die Ein- und Ausfaltungen der allgemeinen Substanzen (γένη; εἶδη) als ‚Bewegungen‘, nämlich als solche, die in der geistigen Dimension, gewissermassen entlang dem später so genannten ‚Baum des Porphyrios‘<sup>53</sup>, erfolgen:

„Alles nämlich, was irgend existiert, bewegt sich; ... aber auch selbst das, was einfach Wesen genannt wird, ... bewegt sich und wird bewegt nach der Logik und Weise von Diastole (Ausdehnung) und Systole (Konzentration)“.<sup>54</sup>

Diese Universalien ‚bewegen‘ sich zum Beispiel vom Allgemeinen zum Besonderen:<sup>55</sup> Paul Plass spricht von einer vertikalen Achse im Gegensatz zur horizontalen Achse des zeitlichen Ablaufs.<sup>56</sup>

Maximos nun spricht von den präexistenten, unbeweglichen *logoi* aber auch so, dass er sie „Fleisch, Blut und Knochen des *Logos*“ nennt<sup>57</sup>. Es gibt nämlich

---

<sup>50</sup> Vgl. Savvidis, *Vergöttlichung*, 109.

<sup>51</sup> Da der von Natur aus unbewegliche Gott im Mysterium Christi Bewegung annimmt, ist eigentlich bloss noch der Teufel wirklich unbeweglich im Sinne von ‚starr‘: vgl. unten, Kapitel IX, Abschnitt 5.3.

<sup>52</sup> Tollefsen, *Cosmology*, 87: „They are not creatures“; „this eternal wisdom is identical with the sum total of all the *logoi*.“ (*Hervorhebung*: T.)

<sup>53</sup> Tollefsen, *Cosmology*, 82, gibt ein Beispiel für einen „Ast“ dieses „Baumes“, wenn er die „Gattung“ der Substanz einteilt in zwei dieser untergeordnete „Arten“, nämlich körperliche und unkörperliche, und die „Gattung“ der körperlichen Substanz wiederum in belebte und unbelebte usw. Dabei übernehmen die untergeordneten „Arten“ jeweils alle Attribute der ihnen übergeordneten „Gattung“. Vgl. dazu auch: Van Loon, *Christology*, 84-92.

<sup>54</sup> *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 10 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel VI), Abschnitt vor 168b (PG 91, 1177; lateinischer Text in CChr.SG 18, 92; Übersetzung: K. H. N): "Πάντα γὰρ κινεῖται τὰ ὁποσοῦν ὄντα ... Ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ ἀπλῶς λεγομένη οὐσία ... καὶ κεκίνηται καὶ κινεῖται τῷ κατὰ διαστολὴν καὶ συστολὴν λόγῳ τε καὶ τρόπῳ." Gott dagegen übersteigt ein derartiges ‚Wesen‘: „By Himself (δι’ ἑαυτὸν) God ‚never is nor becomes in any way anything that ever is or becomes in any manner‘.“ (Tollefsen, *Cosmology*, 165).

<sup>55</sup> Ebd.: "Κινεῖται γὰρ ἀπὸ τοῦ γενικωτάτου γένους ... μέχρι τῶν εἰδικωτάτων εἰδῶν"; vgl. Thunberg, *Microcosm*, 63.

<sup>56</sup> Plass, *Transcendent Time*, 259-277; 262: „we can visualize expansion and contraction as the typically Neo-Platonic fan-shaped flow of being [...] It lies on a vertical axis because Maximus thinks of it as of a permanent ontological structure.“

<sup>57</sup> *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) XXXV (CChr.SG 7, 239, Z. 11-13.20f.): "ὧν [sc. die λόγοι], τῶν μὲν νοητῶν οἱ λόγοι εἶεν τὸ αἶμα τοῦ λόγου, τῶν αἰσθητῶν δὲ οἱ

nach ihm dreierlei:

- göttliche *logoi* („Schöpfungsworte“) bezüglich der sinnlich wahrnehmbaren Seienden; diese Beschlüsse sind diejenigen *logoi*, welche „Fleisch des *Logos*“ genannt werden;
- *logoi* (auch sie sind „Schöpfungsworte“) bezüglich der (immer noch bewegten) intelligiblen Dinge; diese über-beweglichen *logoi* werden „Blut des *Logos*“ genannt, denn die unsichtbaren, aber intellektuell einsehbaren – sozusagen platonischen – Ideen verbinden in flexibler Weise die sinnlich wahrnehmbaren Geschöpfe untereinander und mit den Gedanken ihres unsichtbaren Schöpfers, indem sie das Allgemeine mit dem Besonderen vermitteln, ähnlich wie auch das Blut im Fleisch die Lebendigkeit bewirkt; und
- *logoi*, die sich auf Gott selbst beziehen; sie sind die „Knochen“ des Wortes Gottes; von ihnen sind diejenigen „gemäss (κατά) Gott“ menschlicher Erkenntnis entzogen (apophatische Theologie), jedoch diejenigen „um (περί) Gott herum“ dem Intellekt zugänglich<sup>58</sup>.

## 1.2 Der *Logos* – ‚verborgen‘, ‚verleiblicht‘ und ‚inkarniert‘

Wie nun aber ist der eine *Logos*, sind die vielen *logoi* „Fleisch geworden“? In der Schöpfung? In der heiligen Schrift? Oder lediglich in Jesus Christus?

Die vielen Rätsel und Erzählungen der Bibel jedenfalls sind nach Maximus „das Wort, das im Anfang bei Gott Vater war“ (vgl. Joh 1,1) nur in gewisser Weise, nämlich als „Fleisch geworden“, denn schon in der Schrift hat sich das *eine* Wort *vervielfältigt* – und ausserdem in Wörtern, Buchstaben und Silben verleiblicht: „Das Wort wird nicht nur insofern Fleisch genannt, als es Fleisch geworden ist. ... Bei seiner ersten Begegnung begegnet unser Geist nämlich nicht dem bloßen, sondern dem fleischgewordenen Wort“<sup>59</sup> – also den vielfältig formulierten Worten und Taten des einen Herrn Jesus Christus, der schon selber Fleisch gewordenes Wort Gottes ist.<sup>60</sup>

---

λόγοι ἢ φαινόμενα τοῦ λόγου ἔστω σὰρξ. ... τὰ δὲ ὅσα, τούτεστι τοὺς ὑπὲρ νόησιν περὶ θεότητος λόγους, ..." – „[von den *logoi*] mögen die *logoi* der gedanklich erkennbaren Dinge das Blut des *Logos* sein; das sichtbare Fleisch des *Logos* sei die [Menge der] *logoi* der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. ...; und die Knochen, das sind die *logoi* jenseits von Erkenntnis um die Gottheit herum, ...“. (Übersetzung. K.H.N.)

<sup>58</sup> Vgl. Kattan, *Verleiblichung*, 73; Genaueres unten (Abschnitt 1.2).

<sup>59</sup> Maximus, *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694) II, 60, Übersetzung: *Philokalie* 2004, 190; PG 90, 1149C: "Ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, οὐ μόνον καθότι σεσάρκωται λέγεται σὰρξ. ... Κατὰ γὰρ τὴν πρώτην προσβολήν, οὐ γυμνῶ προσβάλλει Λόγῳ ὁ ἡμέτερος νοῦς· ἀλλὰ Λόγῳ σεσαρκωμένῳ".

<sup>60</sup> Diese Zusammenhänge werden (ebd.) weiter erläutert. Es verhält sich nach Maximus nämlich so, „daß das göttliche Wort keine Gleichnisse und Rätsel und auch keine Erzäh-

Maximos´ hier andeutungsweise verwendete, bildliche Redeweise von einer Fleischannahme des *Logos* auch ausserhalb der Inkarnation im eigentlichen Sinne hat dazu geführt, dass Thunberg und nach ihm auch Vasilios Karayianis und Kyriakos Savvidis geradezu von einer „dreifachen Inkarnation“ des *Logos* gesprochen haben<sup>61</sup>: in der Schöpfung, in der Schrift und in Jesus Christus. Diese Redeweise von einer *Inkarnation* des *Logos* etwa in seinen *logoi* darf aber nicht in dem Sinn verstanden werden, dass die *logoi* selbst Geschöpfe wären. Denn wäre der *Logos* tatsächlich in den *logoi* inkarniert, so würden diese, streng genommen, als solche selber eigentlich gar nicht mehr zum göttlichen Bereich, sondern zum Bereich des ‚Fleisches‘ (*caro*), also: der Schöpfung gehören; dann aber wären sie keine ‚rein‘ göttlichen Intentionen mehr. Die Inkarnation (ἐνσάρκωσις) hätte dann aber nach Maximos nicht bloss in der Erlösung, also im Zur-Welt-Kommen des *Logos* im Fleisch Jesu Christi, sondern bereits in der Offenbarung, also in der heiligen Schrift, und sogar schon in den *logoi* der Schöpfung stattgefunden. Alle *logoi* jedoch sind göttlich, das heisst ein für alle Mal vor der Zeit beschlossen von Gott – so jedenfalls hatten wir im vorigen Abschnitt (1.1) argumentiert.

Maximos drückt sich jedoch differenzierter aus. Der Text, auf den sich die genannten drei Autoren beziehen (*Ambigua*, Kapitel 33), spricht nämlich lediglich davon, dass sich der *Logos* in den *logoi* der Schöpfung „verbirgt“,<sup>62</sup> nicht aber davon, dass er sich in ihnen inkarniert habe: Davon ist nur im Zusammenhang mit seiner Fleischwerdung im eigentlichen Sinne die Rede,<sup>63</sup> im Zusammenhang mit den Buchstaben der Schrift spricht Maximos davon, dass der *Logos* „verleiblicht“ (σωματοθῆναι) bzw. durch Buchstaben und Silben „ausgedrückt“ werde (τυπωθῆναι).<sup>64</sup> Christus ist es dann selber, der uns,

---

lungen enthält, welche allegorische Auslegungen erfordern, wenn man es einfachhin so auffasst, wie es im Anfang bei Gott Vater war [Anm. 155: „Vgl. Joh 1,2“] und die Bilder der Wahrheit über alle Dinge klar und bloß in sich schließt. Wenn es sich aber zu den Menschen begibt, die sich ja nicht mit bösem Geist mit den bloßen geistigen Dingen beschäftigen können, und ausgehend von dem (zu ihnen) spricht, was ihnen vertraut ist, wird es Fleisch, indem es sich aus der Mannigfaltigkeit der Erzählungen, Rätsel, Gleichnisse und dunklen Worte zusammensetzt.“ Nur in diesem Sinne einer Vervielfältigung wird hier also, bildlich gesprochen, das Wort „durch einen jeden der geschriebenen Ausdrücke Fleisch“ (ebd., 1152A).

<sup>61</sup> Thunberg, *Microcosm*, 82: „a three-fold incarnation“; Karayiannis, *Essence*, 201: „une triple incarnation“; Savvidis, *Vergöttlichung*, 73: „die dreifache Inkarnation des Logos“.

<sup>62</sup> Maximos, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 33 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXIX), Abschnitt vor 214b (PG 91, 1085D): "τοῖς τῶν ὄντων ἑαυτὸν δι' ἡμᾶς ἀπορρήτως ἐγκρύψας λόγοις" – „er verbarg sich für uns auf unaussprechliche Weise in den *logoi* der Dinge“ (Übersetzung: K.H.N.).

<sup>63</sup> Maximos, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 33 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXIX), Abschnitt vor 214a (PG 91, 1085C): "διὰ τῆς ἐνσάρκου αὐτοῦ παρουσίας".

<sup>64</sup> Maximos, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 33 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXIX), Abschnitt vor 214b (PG 91, 1085D): "ὅτι δι' ἡμᾶς, τοῦς

den Jüngern, in seiner Fleisch gewordenen, aber auferstandenen Gestalt die Schrift und den Kosmos für den ihnen durch die *logoi* innewohnenden *Logos* verständlich macht.<sup>65</sup>

Auch Assad E. Kattan spricht von einer „Lehre von der dreifachen Inkarnation“ bei Maximus.<sup>66</sup> Er differenziert aber insofern, als er betont, dass für ihn nach Maximus die historische Fleischwerdung des *Logos* im Vergleich zu dessen anderen Verleiblichungen einen Vorrang genieße:<sup>67</sup> Sie diene als hermeneutisches Modell zum Verständnis der anderen.<sup>68</sup>

Nun repräsentieren also, wie oben (am Ende von Abschnitt 1.1) ausgeführt, die *logoi* den *Logos*, an dem sie Anteil haben, in der Schöpfung auf dreifache Weise: Die *logoi* der gedanklich erkennbaren Dinge (der νοητά) werden (bildlich gesprochen) „Blut des *Logos*“ genannt; die der sichtbaren Dinge (der αἰσθητά) sein „Fleisch“.<sup>69</sup> Gleichzeitig gelten bei Maximus die *logoi*, die von Gott selbst handeln, wohl wegen der Unbeweglichkeit der Knochen im Vergleich zu Fleisch und Blut, als „Knochen des *Logos*“.<sup>70</sup> Denn nicht nur von der Schöpfung gibt es *logoi*; sie sind nicht nur, wie oben formuliert, göttliche Willensäußerungen bzw. Zweckbestimmungen (Intentionen), nach denen die sinnliche und die intelligible, die sichtbare und die unsichtbare Welt geschaffen wurden: Vielmehr betreffen sie auch Gott selbst. Die Gott selbst betreffenden *logoi*<sup>71</sup> werden wiederum unterschieden in solche, die dem Intellekt zugänglich sind (die λόγοι „um Gott herum“, περὶ αὐτόν), und solche, die ihn übersteigen (die λόγοι „gemäss Gott“, κατ’ αὐτόν),<sup>72</sup> und beziehen sich daher sowohl „auf jenen Bereich [...], der traditionell in der Ostkirche als die Energien Gottes bezeichnet wird“, als auch auf den „höheren und unaussprechlichen Seinsmodus Gottes“.<sup>73</sup>

Die *logoi* können daher nicht einfach mit den göttlichen Energien gleichge-

---

παχεῖς τὴν διάνοιαν, σωματοθῆναι τε δι’ ἡμᾶς καὶ γράμμασι καὶ συλλαβαῖς καὶ φωναῖς τυπωθῆναι κατεδέξατο” – „dass er für uns, die wir plump im Geiste sind, auf sich genommen hat, verleiblicht zu werden und für uns durch Buchstaben und Silben ausgedrückt zu werden“ (Übersetzung: K.H.N.).

<sup>65</sup> Kattan, *Verleiblichung*, 215.

<sup>66</sup> Ebd., 160.

<sup>67</sup> Ebd., 152.

<sup>68</sup> Siehe auch ebd., 215f.; so auch Thunberg, *Microcosm*, 159-164.

<sup>69</sup> Kattan, *Verleiblichung*, 68, zitiert hier (*Anm.* 354) *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) XXXV (CChr.SG 7, „S. 239, Z. 11-13“). Mit diesen Bildern ist nicht das geschaffene Fleisch und Blut gemeint.

<sup>70</sup> Kattan, *Verleiblichung*, 71f.

<sup>71</sup> In diesem Sinne sind sie, wie Tollefsen schreibt, hier nicht „*logoi* of beings“ (*Cosmology*, 166, *Hervorhebung*: T.) im Sinne von *logoi*, die Geschöpfe betreffen, sondern „principles“ der inneren Struktur(en) Gottes.

<sup>72</sup> Kattan, *Verleiblichung*, 72f., zitiert hier (*Anm.* 381) *Caput de caritate* I, 100 (CPG 7693): *Capitoli sulla carità*, S. 88; vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 2.1.

<sup>73</sup> Kattan, *Verleiblichung*, 72, *Anm.* 382.

setzt werden, wie dies<sup>74</sup> Gregor Palamas getan hat und wie es nach ihm bis heute Karayiannis und in gewisser Weise auch Savvidis tun.<sup>75</sup> Beziehen sie sich doch sowohl auf den Bereich der Trinität nach innen (die immanente) als auch auf den Bereich der Trinität nach aussen (die ökonomische Trinität), hier nun also tatsächlich auf Gottes Energien (Wirkungen). So wird der immanente Ratschluss Gottes nach innen (sein *Logos*), der durch die über-erkennbaren *logoi* bestimmt ist, durch die seiner (ökonomischen) Ausführung nach aussen, der sich auf die ‚Inkarnation‘ des *Logos* durch die *logoi* bezieht, ergänzt. Diese *logoi* sind „Träger der göttlichen Intentionalität in Bezug auf die gesamte Schöpfung und jedes Geschöpf im einzelnen“ (Kattan);<sup>76</sup> und diese ihnen innewohnende Intention ist die Vereinigung Gottes mit der Schöpfung, welche in der Schrift (in der Theorie, die vom Menschen erkannt werden muss) und im Menschen Jesus Christus (in der Praxis der Liebe, welche von uns nachgeahmt werden soll) schon besteht.

In diesem Sinne können die *logoi* bei Maximos als „immanent und transzendent zugleich“ bezeichnet werden.<sup>77</sup> Thunberg präzisiert,<sup>78</sup> dass ihre Immanenz nicht den Schluss zulässt, sie seien geschaffen: Vielmehr seien sie göttliche Intentionen in Bezug auf die Schöpfung. Als solche erfüllen sie genau die von heutigen Theologen so häufig vermisste Funktion einer kosmischen Dimension der zweiten Person der Trinität,<sup>79</sup> die ihre menschliche Dimension in Jesus und ihre schriftliche Dimension in den Geboten ergänzt: In all diesen Fällen nimmt die Person des *Logos* zusätzlich zur göttlichen Natur (mit den ihr gemässen Eigenschaften der Einheit, der über-beweglichen Ruhe und der Unvergänglichkeit) auch Eigenschaften der Geschöpfe wie Vielheit (bei den *logoi*), Bewegung (im gedanklich wahrnehmbaren Inhalt der Schrift) und Vergänglichkeit (im menschlichen Leib Christi) an, ohne dadurch ihre eigene göttliche Natur aufzugeben. Denn wenn die *logoi* auch ihrem Wesen nach zum göttlichen Bereich gehören, so kommt in ihnen doch die Intention einer Person zum Ausdruck, welche nach der Inkarnation zwei Naturen umfasst.

So ist in Maximos' Theologie der kosmische Aspekt Christi, den die Kirchenväter zur Zeit des Origenes noch so stark betonten, mit dem menschlich-moralisch-persönlichen, der nach Athanasios dem Grossen vorherrschend war, verknüpft. Gleichzeitig wird einer Notwendigkeit Rechnung getragen, die nach Kattan seit der arianischen Krise<sup>80</sup> bestand: nämlich der Notwendigkeit, „sich von einem philosophischen Begriff zu distanzieren, der die Gefahr birgt, den

<sup>74</sup> Nach Tollefsen, *Cosmology*, 147: „unglücklicherweise“.

<sup>75</sup> Karayiannis, *Essence*, 469: „Les raisons des êtres peuvent être identifiées aux énergies divines.“ Auch Savvidis (*Vergöttlichung*, 196) nennt sie jedenfalls in einer Reihe mit ihnen.

<sup>76</sup> *Verleiblichung*, 66.

<sup>77</sup> Ebd., 74; so schon Thunberg, *Man*, 138.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 4.1.1.

<sup>80</sup> Siehe hierzu unten, Kapitel X, Abschnitt 4.2.5.



λόγος als bloßes Mittelwesen zu betrachten.“<sup>81</sup>

Dieser Gefahr, der schon Athanasios und Gregor von Nyssa entgegengetreten waren und die auch Origenes hatte vermeiden wollen, begegnet Maximus mit einer Anwendung der dionysischen apophatisch-überschwänglichen Gotteslehre auf den *Logos* der alexandrinischen Tradition, in die er aus der aristotelischen Philosophie das Moment der Entelechie einfügt.<sup>82</sup> Auf diese Weise wird der *Logos* mittels der *logoi* sowohl in Bezug auf das beschriebene, was in der neuplatonischen Tradition als höchste Ebene betrachtet wird (die überaus-sprechliche Einheit, die sogar über dem Sein steht), *als auch* in Bezug auf die ihr folgende Ebene, in der schon so etwas wie Unterscheidung, Rede oder Zuwendung zu erkennen ist<sup>83</sup>: diejenige Ebene, die sich auf das bezieht, was Gottes Dasein, Gottes „Werke schon vor der Schöpfung“, <sup>84</sup> Gottes Energien betrifft,<sup>85</sup> die aber von ‚Gott selbst‘ noch übertroffen wird.

### 1.3 Die *logoi* als Fleisch, Blut und Knochen des *Logos*

Bildlich gesprochen, besteht also der *Logos* nach Maximus in seinem „Fleisch“ aus den Schöpfungs-*logoi* der vergänglichen, sichtbaren Geschöpfe und in seinem „Blut“ aus denjenigen der unsichtbaren, geistigen. Beide Arten von Geschöpfen, die zeitlichen wie auch die ewigen, überzeitlichen, unterscheiden sich von dem, was (wie die *logoi* selbst) der göttlichen Natur angehört, dadurch, dass sie einmal aus dem Nichtsein ins Dasein getreten sind: Gott hat sowohl die νοητά (das gedanklich Erkennbare) als auch die αἰσθητά (das sinnlich Wahrnehmbare) „mit ihrem Sein (einmal)“ beginnen lassen<sup>86</sup>. In seinen „Knochen“ sodann besteht der *Logos* aus den sich auf Gott und seine Eigenschaften beziehenden *logoi*; dabei umfassen letztere sowohl die von der Schöpfung aus beschreibbaren (kataphatischen) als auch die für uns überaus-sprechlichen (apophatischen) göttlichen *logoi*; die einen beschreiben die prä-existenten göttlichen Wirkungen (Energien wie „z. B. die Güte und alles, was unter den Begriff der Güte fällt; und schlechthin jegliches Leben, jede Unsterblichkeit, Einfachheit, Unwandelbarkeit, Unendlichkeit und alles, was man

---

<sup>81</sup> Kattan, *Verleiblichung*, 76.

<sup>82</sup> Kattan, *Verleiblichung*, 77.

<sup>83</sup> Vgl. oben, Kapitel II, Abschnitt 2.7.

<sup>84</sup> "τὰ ἔργα ὧν οὐκ ἦρξατο [sc. τῆς γενέσεως ὁ Θεός]": Maximus, *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694), in: PG 90, Sp. 1100 B11.

<sup>85</sup> Tollefsen, *Cosmology*, 160-169.

<sup>86</sup> "χρονικῶς ἡργμένα τοῦ εἶναι" – die Werke, die „mit ihrem Sein (einmal) begonnen haben“: Maximus, *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694), PG 90, 1100C12; Übersetzung: *Philokalie* 2004, 153.

wesenhaft im Umfeld Gottes schaut“<sup>87</sup>), also das, woran die Schöpfung in der Theosis Anteil erhalten kann; die anderen umschreiben (für uns unerkennbar) den alles überragenden Gott selbst, der, anders als seine eigenen Tugenden, sogar die Kategorie ‚Sein‘ übersteigt:

(1,49) „Alles, was existiert: das, was teilnimmt, und das, an dem teilgenommen wird, überträgt der unbegrenzte Gott in unbegrenzter Weise. Denn alles, was immer als der Kategorie ‚Sein‘ zugehörig benannt wird, ist ja ein Werk Gottes: auch wenn das eine zeitlich mit [dem] Sein durch [eine] Entstehung begonnen hat und das andere durch Gnade dem Geschaffenen eingepflanzt wurde [innewohnt] als eine gewisse innewohnende, den in allem anwesenden Gott klar verkündende Kraft.“<sup>88</sup>

Der *Logos* selbst stellt also allein in seinem durch vielerlei Einzel-*logoi* differenzierten Dasein eine umfassende Theorie des Zusammenhangs zwischen Gott und der Schöpfung und der unterschiedlichen ontologischen Ebenen innerhalb des geschaffenen und ungeschaffenen Seins (und: „Über-Seins“) dar: Er umfasst Gottes Zielvorstellungen (Intentionen) für alle seine von ihm geschaffenen Werke, die von Natur aus zeitlichen und die von Natur aus für ein ewiges Dasein geschaffenen; und er umfasst alles Wissen über Gott selbst und seine Energien. Diese Energien nennt Maximós auch zusammengefasst Gottes Güte bzw. (zusammengefasst mit der Güte) Gottes schlichtes Dasein, das auch seine Wirkung (Energie im Singular) genannt wird.<sup>89</sup> An dieser (benennbaren) göttlichen Energie können die Geschöpfe durch Schöpfung und Erlösung Anteil erhalten<sup>90</sup>, niemals aber an dem, was über dem Sein steht: am Wesen Gottes selbst.

In diesem Sinn wird die „*Analogia entis*“ (Przywara) von Maximós in der Weise gelehrt, dass der Mensch nur in Bezug auf Gottes Energien, nicht aber auf ihn selbst (δι' ἑαυτόν) vergöttlicht werden kann. Die eschatologische universale Vereinigung geschieht daher nicht aufgrund einer etwaigen göttlichen

---

<sup>87</sup> Maximós, *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694), Text in PG 90, 1100D4-8: "οἷον, ἡ ἀγαθότης, καὶ πᾶν εἴ τι ἀγαθότητος ἐμπεριέχεται λόγῳ. Καὶ ἀπλῶς πᾶσα ζωή, καὶ ἀθανασία καὶ ἀπλότης καὶ ἀτρενία καὶ ἀπειρία, καὶ ὅσα περὶ αὐτὸν οὐσιωδῶς θεωρεῖται"; Übersetzung aus: *Philokalie* 2004, 153.

<sup>88</sup> Maximós, *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694), Text in PG 90, 1101A: "Πάντων τῶν ὄντων καὶ μετεχόντων καὶ μεθεκτῶν, ἀπειράκις ἀπειρῶς ὁ Θεὸς ὑπεξήρηται. Πᾶν γὰρ εἴ τι τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἔχει κατηγοροῦμενον, ἔργον Θεοῦ τυγχάνει· κἄν τὸ μὲν κατὰ γένεσιν ἦρκεται τοῦ εἶναι χρονικῶς· τὸ δὲ, κατὰ χάριν τοῖς γεγονόσιν ἐμπέφυκεν, οἷα τις δύναμις ἐμφυτος, τὸν ἐν πᾶσιν ὄντα Θεὸν διαπρυσίως κηρύττουσα."; Übersetzung: K.H.N., vgl. *Philokalie* 2004, 153f.; Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 597f.

<sup>89</sup> Tollefsen, *Cosmology*, 169.

<sup>90</sup> Schon dadurch, dass vergängliche Dinge am Dasein selber Anteil erhalten, haben sie durch Gnade Anteil an Gott; und wenn sie schliesslich, in der Auferstehung, auch dauerhaft an Gottes Immer-Sein teilnehmen, so übersteigen sie dadurch ihre mit der Schöpfung gegebene Beschränkung, die auch dem Menschen wegen seines Falls auferlegt worden war (vgl. den folgenden Abschnitt 2).

(über-erkennbaren) Natur der Dinge, sondern wegen ihrer gemeinsamen Anteilhabe an der (erkennbaren) göttlichen Energie (seinem Da-Sein, seiner Güte).

So bietet die *Logos-logoi*-Spekulation Maximos' die Möglichkeit, Erkennbarkeit *und* Übererkenntbarkeit sowie Einheit *und* Vielheit in Gott zu denken:

- Als *Logos* ist Christus (kataphatisch gesprochen) in seiner göttlichen Natur einerseits Ursprung und Ziel der Welt; in seiner angenommenen menschlichen Natur dagegen hat er Anteil am Weg der ganzen Schöpfung, deren *logoi* er alle umgreift; ja, er leitet sie durch die *logoi* der Heiligen Schrift hin zu Gott und seinen Wirkungen (Energien).
- Die apophatische Theologie bietet auf der anderen Seite die Möglichkeit, die immanente Trinität, die wir nicht erkennen können, von der uns offenbarten ökonomischen Trinität zu unterscheiden.

Im Rahmen der Lehre Maximos' begegnet diese Unterscheidung im Zusammenhang mit der Lehre von den einen *logoi* (in Bezug auf die unbeschreiblichen Aspekte Gottes) und den anderen (in Bezug auf die beschreibbaren).

Wir kommen nun aber zu den bisher umstrittenen und daher für uns entscheidenden Fragen, nämlich:

- (a) *wie* es dazu kommt, dass wir Geschöpfe an den göttlichen Energien Anteil erhalten;
- (b) ob es *alle* Menschen sind, die daran Anteil erhalten werden und
- (c) *wann* dies nach Maximos geschieht.

## 2. Der Fall des Menschen nach Maximos

Wenn nach Maximos der Mensch von Beginn der Schöpfung an als Bild Gottes geschaffen wurde, mit dem Auftrag, Ihm in seinem Handeln nun auch ähnlich zu werden<sup>91</sup>, so war dies ein Prozess, der ihm von Anfang an aufgetragen war: nämlich, in den Worten Jean-Claude Larchets, „die Qualitäten, die Gott ihm zu Beginn gegeben hatte, nicht nur zu konservieren, sondern sie [weiter] zu entwickeln [...] bis dahin, dass das Bild Gottes in ihm zur vollendeten Ähnlichkeit mit Diesem geführt werde“<sup>92</sup>: Aus diesem Grund habe Gott dem Menschen vorläufig – so lange die Ähnlichkeit mit Gott noch nicht erreicht sei

---

<sup>91</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3.2.3.

<sup>92</sup> „[Il lui était proposé comme tâche] non seulement de conserver les qualités que Dieu lui avait données à l'origine [...], mais de les développer [...] jusqu'à mener en lui l'image de Dieu à la parfaite ressemblance à Celui-ci [...]“: J.-C. Larchet, *Introduction* zu: Saint Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios* (CPG 7688), traduction et notes par Emmanuel Ponsoye, Paris 1992, 14.

– verboten, vom Baum der Erkenntnis zu essen<sup>93</sup>: Er wollte, in den Worten Maximos', dass der Mensch die Geschöpfe erst dann (dann aber „unversehrt, mit göttlicher Erlaubnis, als Verwandelter“<sup>94</sup>) untersuchen und erkennen sollte, wenn er „durch Theosis schon wie Gott geworden wäre“<sup>95</sup>, indem er nämlich „zuerst ... durch Teilhabe an der Gnade seine eigene Ursache [nämlich Gott] erkannt und die aus Gnade gegebene Unsterblichkeit durch eine derartige Anteilnahme bis zu einer Leidenschaftslosigkeit (Gelassenheit) und Unbeweglichkeit (Stabilität) verstärkt“<sup>96</sup> hätte. Die Unsterblichkeit war also zu Beginn noch „schwach“ und einer „Stärkung“ durch göttliche Gnade bedürftig, nämlich der auch von Seiten des Menschen her aktiv<sup>97</sup> beförderten Festigung hin zur ‚Apatheia‘ und ‚Atrepsia‘.

Daher hat dann nach Maximos auch der Mensch (ähnlich wie nach Gregor von Nyssa) gleich schon am Sechsten Schöpfungstag<sup>98</sup> direkt nach seiner Erschaffung den Fall (mit-)verursacht, welcher es mit sich brachte, dass Gott den Menschen nach dem Körper der Vergänglichkeit und nach der Seele der Unbeständigkeit unterwarf. Dadurch ist dann auch die oben<sup>99</sup> analysierte ‚zu überwindende Abtrennung‘ (διαίρεσις) des Menschen (von Gott, von der Erkenntnis der unsichtbaren Welt, vom Himmel, vom Paradies und vom jeweils gegengeschlechtlichen Mitmenschen) fixiert und ihre Überwindung (durch die Theosis) so lange verunmöglicht worden, bis dass sie nun – durch Christus – wieder möglich ist; im Gegensatz zu ihr sollen die von Gott zu Beginn gewollten διαφοραί (Unterschiede) niemals aufgehoben werden.

Die Lösung der Frage, wie wir uns in einer solchen Situation Gottes Gnade noch durch eigene, willentliche Entscheidung zueignen können, liegt in der Person Jesu Christi begründet. Denn er ist es, der durch göttliche Gelassenheit und Unbeirrbarkeit als Mensch stark genug war, das mit dem Fall hinzugekommene Leiden zu ertragen und die Leidenschaften sogar positiv auf Gott zu richten.<sup>100</sup>

---

<sup>93</sup> Ebd., 15: „Dieu a donné à l'homme le commandement qui lui interdisait de goûter du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal dans le but non de proscrire mais seulement de différer sa participation à la création sensible“.

<sup>94</sup> "ἄβλαβῶς ἐπ' ἀδείας μετὰ τοῦ θεοῦ [...] διὰ [...] μεταποίησιν": Maximos, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688), Introductio (CChr.SG 7, 37, Zeilen 344f.348f.).

<sup>95</sup> "ὡς θεὸς ἦδη τῇ θεώσει γενόμενος": ebd., Zeile 344.

<sup>96</sup> "πρότερον [...] διὰ τῆς ἐν χάριτι μετοχῆς τὴν οἰκείαν ἐπιγνοὺς αἰτίαν καὶ τὴν δοθεῖσαν κατὰ χάριν ἀθανασίαν διὰ τῆς τοιαύτης μεταλήψεως πρὸς ἀπάθειαν στομώσας καὶ ἀτρεψίαν": ebd., Zeilen 340-344.

<sup>97</sup> Zur Frage der Aktivität des Menschen in der Gnade Gottes vgl. unten, Kapitel IX, Abschnitt 2.

<sup>98</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3.5.

<sup>99</sup> Kapitel III, Abschnitt 3.3.

<sup>100</sup> Genaueres hierzu unten, Kapitel IX, Abschnitt 4.1.

### 3. Anakephalaiosis als Realisierung der Ähnlichkeit mit Gott

Jesus Christus nämlich ist für Maximus beides: *sowohl* der *Logos*, der in sich alle *logoi* enthält (und somit universal alles umfasst), *als auch* der exemplarische Mensch, der sich – im Unterschied zu uns *stets* und *grundsätzlich* – in einer Weise Gott zugewendet hat (und daher auch in einer Weise Gott *war*), wie wir es nur *durch ihn aus Gnade* tun können (nur durch Anteilnahme an seiner Energie des Gutseins können auch wir göttlich *sein*). Das Individuum wird also nach Maximus aus Gnade, aber nicht ohne seinen eigenen Willen erlöst. Ein geistiges Geschöpf kann sich demnach im Prinzip auch gegen die ihm angebotene Gnade stellen, wird es aber wohl (so vermuten wir zunächst) dann, wenn er wirklich wiederhergestellt sein wird, aufgrund seiner Erfahrungen in der irdisch-vergänglichen Existenz nicht mehr tun.

Entscheidend für die Erlösung alles Geschaffenen in Christus ist nämlich erstens dessen Hinwendung (τρόπος, Tropos) zum Vater und zweitens, durch diese Hinwendung (die auch seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung einschliesst) ermöglicht, die eigene persönliche Hinwendung der vernunftbegabten Engel und Menschen zu Gott. Aidan Nichols fasst denn auch auch Alain Rioux Verständnis der maximianischen Soteriologie wie folgt zusammen:

„Durch seinen Hinabstieg zu uns und seine Selbstentäußerung – nicht der göttlichen Natur, sondern der göttlichen Person des Wortes – hat Gott die (Wieder-)Erneuerung seines Bildes im Menschen bewirkt“.<sup>101</sup>

Wir müssen allerdings<sup>102</sup> präzisieren: Es geht hier nicht um die Wiederherstellung des *Bildes* Gottes, als das der Mensch geschaffen wurde, sondern der *Ähnlichkeit* des Menschen mit Gott in Bezug auf die menschlichen Handlungen. Denn dass wir allein schon als geistige Wesen (aber auch als fleischliche, hierzu siehe gegen Ende dieses Abschnitts) Bild Gottes sind, ist nach Maximus eine unveräusserliche Eigenschaft. Es geht vielmehr um das Gott durch Güte und Weisheit Ähnlich-Werden. Erlösung wird ja von Maximus nicht als ein automatisch ablaufender, prädestinierter Prozess verstanden, sondern als ein geschichtliches Ereignis, welches in denen, die Christus nachfolgen, noch andauert.

So und nicht anders kann für Maximus (nach Nichols, der hier wieder Rioux folgt) die Inkarnation die Zusammenfassung aller Dinge in Gott präfigurieren:

„... es ist klar, dass für Maximus die Inkarnation im Haupt, Christus, die Vollendung des gesamten göttlichen Heilsplanes vorweg-abbildet: die Zusammenfassung aller Dinge in

---

<sup>101</sup> Nichols, *Gospel*, 133: „By condescension and kenosis, not of divine nature but of the Word’s divine Person, God has brought about the renewal or innovation of his image in man“. Übersetzung: K.H.N.

<sup>102</sup> Vgl. dazu auch das oben, Kapitel III, Abschnitt 3.2.3 zitierte *Caput de caritate* 3, 25.

Gott durch die Vereinigung und gegenseitige Durchdringung des Geschaffenen und des Ungeschaffenen“.<sup>103</sup>

Im *Ambiguum* 41<sup>104</sup> beschreibt Maximus, wie diese Rekapitulation von Anfang an in Gottes Intentionen lag, jedoch verunmöglicht wurde, weil sich der Mensch durch seinen Sündenfall, in dem er sich statt auf Gott auf die unter ihm stehenden Dinge hin in Bewegung setzte, in die Gefahr des Nichtseins begeben hat; dies führte sodann zu dem Paradox, dass sich der eigentlich unbewegliche Gott in Christus Beweglichkeit angenommen und sich auf den Menschen hin bewegt hat:

„Als nun der Mensch sich aber nicht naturgemäss, wie er geschaffen worden war, auf das Unbewegliche als auf seinen eigenen Ursprung [also Gott] hin in Bewegung setzte, sondern sich auf dasjenige unter ihm, über das ihm von Gott her angeordnet war zu herrschen, gegen seine Natur freiwillig unvernünftigerweise hinbewegte, ... und sich dadurch beinahe in die Gefahr brachte, in erbarmenswürdiger Weise wieder ins Nichtsein zurücktreten zu müssen, ‚erneuerten sich‘ deshalb ‚die Naturen‘ [so der Titel der in diesem Ambiguum besprochenen *Predigt* 39 von Gregor von Nazianz zum Fest Epiphanie], und in paradoxer Weise setzte sich in übernatürlicher Weise auf das von Natur aus Bewegliche hin das ganz und gar von Natur aus Unbewegliche sozusagen in unbeweglicher Weise in Bewegung, ‚und Gott wird Mensch‘ [so die Fortsetzung des Titels der genannten *Predigt*], um den verlorenen Menschen zu retten ... und den grossartigen Ratschluss Gottes des Vaters zu erfüllen, indem er das All in sich selbst *rekapitulierte*.“<sup>105</sup>

Wie umfassend sich Maximus diese Rekapitulation vorstellt, geht aus den vor dieser Stelle beschriebenen Trennungen (διαίρέσεις) des Seins hervor,<sup>106</sup> die von und in Christus nun doch, wie ursprünglich von Gott intendiert, überbrückt werden. Es handelt sich bei den hier nach Ivánka durch ‚Unterscheidungen‘ getrennten Seinsbereichen daher einerseits um die von Gott gewünschte kosmische Abstufung des Seins; jedoch soll die durch den Sündenfall geprägte mangelhafte Kommunikation zwischen diesen verschiedenen Stufen und die

<sup>103</sup> Nichols, *Gospel*, 136: „... what is clear is that for Maximus the Incarnation prefigures in the Head, Christ, the completion of the whole divine plan: the recapitulation of all things in God by the union and perichoresis of the created and the Uncreated.“

<sup>104</sup> Nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXXVII; aus diesem Kapitel wurde oben, Kapitel III, Abschnitt 3.3, schon ausführlich zitiert.

<sup>105</sup> Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 41 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXXVII), Abschnitt vor und nach 223a (PG 91, 1308CD): "Ἐπειδὴ τοίνυν φυσικῶς ὡς δεδημιούργητο· περὶ μὲν τὸ ἀκίνητον ὡς ἀρχὴν ἰδίαν φημὶ δὲ τὸν θεόν, ὁ ἄνθρωπος οὐ κεκίνητο· περὶ δὲ τὰ ὑπ' αὐτὸν ὧν αὐτὸς θεόθεν ἄρχειν ἐπετάγη παρὰ φύσιν ἐκὼν ἀνοήτως κεκίνηται· ... καὶ ταύτη μικροῦ δεῖν ἐλλεινῶς εἰς τὸ μὴ ὄν πάλιν κινδυνεύσας μεταχωρῆσαι, διὰ τοῦτο *καινοτομοῦνται φύσεις*· καὶ παραδόξως ὑπὲρ φύσιν περὶ τὸ φύσει κινούμενον· ἀκινήτως ἴν' οὕτως εἴπω κινεῖται τὸ πάντα κατὰ φύσιν ἀκίνητον· καὶ θεὸς ἄνθρωπος γίνεται· ἵνα σώσῃ τὸν ἀπολλόμενον ἄνθρωπον· καὶ ... (Ende von 223a) ... τὴν μεγάλην βουλήν πληρώσῃ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς· εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαίωσας τὰ πάντα." (Interpunktion wie in der Handschrift *Gudianus Graecus*; Übersetzung: K.H.N.). *Hervorgehoben* (von K.H.N.) sind der durch Maximus kommentierte Text Gregors sowie das Wort ‚ἀνακεφαλαίωσας‘.

<sup>106</sup> Ausführlich diskutiert in: Thunberg, *Microcosm*, 396-453.

daraus folgende unselige Isolation voneinander überwunden (Apokatastasis) und dieser heilsame Zustand letztendlich in Gott stabilisiert werden (Theosis):

- (1) die Entgegensetzung von Geschaffenem und Ungeschaffenem soll, dem Vorbild Christi gemäss, einer harmonischen Unterordnung der Schöpfung unter Gott ohne jede διαίρεσις<sup>107</sup> weichen;
- (2) die Scheidung zwischen gedanklich Erkennbarem und sinnlich Wahrnehmbarem soll durch die menschliche Teilhabe an der überzeitlichen Erkenntnisweise der Engel<sup>108</sup> aufgehoben werden;
- (3) die Trennung von Himmel und Erde soll durch die Himmelfahrt Christi (und, in seiner Nachfolge, der Seinen) überwunden werden;
- (4) die Teilung der Erde in das Paradies und die von Menschen bewohnte Erde soll durch diejenigen Tugenden geheilt werden, welche uns schon heute den Zugang zu einem Leben in Gemeinschaft mit Gott und der Umwelt ermöglichen; und
- (5) die Spaltung des einen Menschen in Männlich und Weiblich soll zunächst wieder in die ursprünglich gewollte fruchtbare Spannung und schliesslich in eine Integration beider Geschlechter im vollkommenen Menschen überführt werden.

Diese fünf dem Menschen von Anfang an als zu überwinden aufgegebenen Trennungen werden (gewissermassen rückwärts, angefangen von Nr. 5 bis hin zur grundlegenden Nr. 1) durch die Rekapitulation wieder in diejenige Einheit in Verschiedenheit (διαφορά) zurückgeführt, die Gott gewollt hat. Diese Rückführung hat mit der Inkarnation Christi begonnen:

(5) Maximus beginnt nämlich (erstens) mit dem Wunder der Menschwerdung Christi.<sup>109</sup> Dieses Wunder stellt (wie die Auferstehung) eine durch die alltägliche Vernunft nicht mehr begreifliche Vorwegnahme derjenigen eschatologischen Zukunft dar, in der der Leib des Menschen nicht mehr dem Tod unterworfen ist: Entsprechend kam Jesus auf die Welt, ohne dass hierfür eine geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau, die als solche nur zu einem vergänglichen Leib führt, nötig gewesen wäre. Die Jungfrauengeburt, die nach der Tradition ohne lustvolle Zeugung und ohne schmerzvolle Geburt ge-

---

<sup>107</sup> Christus hat die Überwindung dieser Trennung durch die Liebe vollbracht: Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 41 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXXVII), Abschnitt vor 223a (PG 91, 1308B): "κτιστὴν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ δι' ἀγάπης ἐνώσας".

<sup>108</sup> "διὰ τὴν πρὸς ἀγγέλους κατὰ τὴν γνῶσιν ἰσότητα" (durch die Gleichheit mit Engeln in der Erkenntnis) soll der Mensch die ganze Schöpfung zu einer einzigen machen bzw. erkennen, dass sie eine einzige ist: Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 41 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXXVII), Abschnitt vor 222b (PG 91, 1308A; vgl. Thunberg, *Microcosm*, 424-430).

<sup>109</sup> Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 41 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXXVII), Abschnitt vor 223b (PG 91, 1308D10-1309B1).

schah,<sup>110</sup> symbolisiert für Maximos – wie übrigens schon für Gregor von Nysa, Augustinus und andere –, dass ursprünglich, vor der Unterwerfung der Schöpfung unter die Vergänglichkeit, diese Vereinigung möglicherweise<sup>111</sup> gar nicht als Fortpflanzungsmethode vorgesehen war. Vielmehr gibt es in Christus (angelehnt an Gal 3,28) auch keinen Gegensatz mehr zwischen Mann und Frau.

(4) Aber nicht bloss diese Trennung der Gemeinschaft (der Ökumene) der Menschen voneinander habe Christus durch seine Fleischwerdung und Geburt aufgehoben, sondern (zweitens), wie er es dem Räuber versprochen habe (Lk 33,43), durch seine Erscheinungen nach seinem Tod vor der Himmelfahrt auch unseren Ausschluss aus dem Paradies, schreibt Maximos anschliessend.<sup>112</sup>

(3) Weiterhin habe Christus (drittens) durch seine Himmelfahrt auch Himmel und Erde wieder vereint, denn der irdische Leib Christi sei von derselben Natur wie der unsere und dennoch im Himmel „mit dem allgemeineren *Logos* eins“<sup>113</sup>;

(2) und darüber hinaus (viertens) habe er ebenso auf seinem Weg „durch alle göttlichen und vernünftigen Himmelsbereiche“<sup>114</sup> zu Gott, wo er nun mit seiner menschlichen Natur zur Rechten des Vaters sitzt, auch die sinnlich wahrnehmbare und die gedanklich erkennbare Schöpfung, repräsentiert durch Leib und Seele, miteinander vereint.

(1) Schliesslich (fünftens) sei er, der „als Mensch Gottes Willen erfüllt hat“, und zwar „für uns, die wir durch Missbrauch die uns von Anfang an hierfür natürlich gegebene Kraft missbraucht haben, im Angesicht Gottes des Vaters erschienen“.<sup>115</sup>

Durch diese Rekapitulation habe er auch die Einheit der Schöpfung bewiesen.<sup>116</sup> In diesem Sinne ist der Prozess der *Anakephalaiosis* durch Christi In-

---

<sup>110</sup> Vgl. dazu Thunberg, *Microcosm*, 401f.: ohne "σπορά" (Same) und "φθορά" (Zerstörung).

<sup>111</sup> Maximos führt diesen Gedanken sehr vorsichtig als blosser Möglichkeit ein: "ὥς οἶμαι, τυχόν": *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 41 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXXVII), Abschnitt vor 223b (PG 91, 1309A5); "τυχόν ἐστι δυνατόν": ebd. (PG 91, 1309A13f.).

<sup>112</sup> Ebd. (PG 91, 1309B1-12); in der Handschrift: vor 223b.

<sup>113</sup> "μίαν οὖσαν τῷ καθολικωτέρῳ λόγῳ": ebd., nach 223b (1309B13-C4; hier C1-2).

<sup>114</sup> Ebd. (PG 91, 1309C4-11): "διὰ πάντων τῶν κατ' οὐρανὸν θείων καὶ νοητῶν ταγμάτων" (1309C5f.).

<sup>115</sup> "ἐμφανισθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν ... τῷ πρῶτῳ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ὡς ἄνθρωπος ... τελειώσας πᾶσαν βουλὴν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ὑπὲρ ἡμῶν τῶν ἀχρειωσάντων τῇ παραχρήσει τὴν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν φυσικῶς πρὸς τοῦτο δοθεῖσαν δύναμιν", PG 91, 1309C11-D7; Handschrift: vor 224a; Übersetzung: K.H.N.

<sup>116</sup> "τὰ πάντα εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαιώσατο· μίαν ὑπάρχουσαν τὴν ἀπάσῃν κτίσιν δείξας", PG 91, 1312A13; Handschrift vor 224b.



karnation, Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt schon vollendet. Uns ist aber der realisierende Nachvollzug dieser Rekapitulation aufgetragen.

Denn die Kirche ist es, so formuliert es Nichols, welche diese Zusammenfassung in der Welt und ihrer Geschichte (also immer vorläufig und gebrochen) verwirklicht: „... die Kirche verwirklicht, dank der Gott eigenen Energie, die Zusammenfassung der Schöpfung in der göttlichen Existenzweise der Kinderschaft“.<sup>117</sup> Gleichzeitig spricht Maximus aber – im Folgenden mit (b) gekennzeichnet – eine symbolische, den Bereich der sichtbaren Kirche transzendierende Sprache. Denn das Folgende gilt nach Maximus sowohl in praktisch-moralischer (a) wie auch in theoretisch-spirituelle Hinsicht (b), und zwar für die in allen fünf Bereichen zu überwindenden Kommunikationshindernisse:

(5) In der Kirche werden wir angeleitet, (a) die Leidenschaften, welche *Männer und Frauen* voneinander trennen, zu transformieren;<sup>118</sup> Männliches und Weibliches (symbolisch für Ärger und Begierde) werden unter der Leitung des *Logos* integriert (b).

(4) Durch die Tugenden wird (a) das „*Paradies auf Erden*“ wiederhergestellt (407); denn in gegenseitiger, vergebender Annahme erfahren leidende Menschen, die ihre Leiden selbst verursacht haben, Gemeinschaft mit solchen, die die Leiden anderer auf sich nehmen, ähnlich wie der Räuber aus Lk 23,43 Gemeinschaft mit Christus erfahren hat. Und dadurch, dass ein Mensch wie der Räuber lernt, seine Schmerzen wie Christus als ein Gottessohn anzunehmen, tritt er (b) gleichsam schon jetzt in ein spirituelles Paradies ein.

(3) Die dritte und die zweite Mediation umfassen die Aspekte (a) und (b), insofern der Mensch zur Theorie (b) auch ganz praktisch (a) gerufen ist: Sie beziehen sich auf die Kontemplation *sinnlich erfahrbarer* Dinge („Himmel und Erde“: 416f.) sowie auch

(2) von Geschöpfen *geistigen* Charakters, etwa von gedanklich Erfassbarem oder auch von Engeln; und sie führen den Menschen in der *Gottes- und Nächstenliebe* (a) zur Ähnlichkeit mit den Engeln (417); – und indem der Mensch wie die Engel die prinzipielle Gleichrangigkeit der fleischlichen und der geistigen Schöpfung vor Gott erkennt (b), versteht er, dass Handeln und Erkennen dieselbe Würde besitzen.<sup>119</sup>

(1) Durch Tun des Guten sowie durch Einsicht in seine eigene Gottebenbildlichkeit realisiert schliesslich der Mensch nach dem Mass seiner Möglichkeiten (dank der Gnade) seine *Ähnlichkeit mit Gott*, die im Tun des Guten (a) besteht, und er erkennt (b) seine ihm schon immer gegebene und unverlierbare

---

<sup>117</sup> Nichols, *Gospel*, 146: „... the Church realises, thanks to God’s own energy, the recapitulation of creation in the divine tropos of sonship.“

<sup>118</sup> Vgl. Thunberg, *Microcosm*, 403: Dem männlichen Prinzip entspricht die *vita practica*, dem weiblichen die *vita contemplativa*. Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

<sup>119</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3.5, zum Vergleich mit der Höherbewertung der Erkenntnis durch Euagrios.

*Gottesebenbildlichkeit*, welche sich wegen Christi Annahme der Geschöpflichkeit auf *beides* – Fleisch *und* Geist (!) – bezieht.

Dies beschreibt Lars Thunberg folgendermassen:

„In seiner vermittelnden Tätigkeit begreift und erfasst der Mensch die geschaffene Welt – einschliesslich seiner selbst als einem Objekt seiner Wahrnehmung – in all ihren Ordnungen sowohl durch seine Sinne als auch durch seinen Geist; und durch seinen reinen Geist und seinen gereinigten Sinn, der jeden Missbrauch geschaffener Dinge ausschliesst, hält er sie zusammen in ihrer reinen Beziehung zum Schöpfer-*Logos*. So ist er dazu befreit, seine Mediation als *eine liturgische Funktion in der Welt vor Gott auszuüben, der sie aus dem Nichts geschaffen hat*, und er ist so nun auch in der Lage, Gottes eigene Kommunikation in Bezug auf Ihn selbst aus Gnade zu empfangen, nämlich – in der *θεολογία* – die Erkenntnis der Heiligen Trinität, denn er hat die Grenze natürlichen Wissens (das Prinzip der Schöpfung selbst) erreicht und ist nicht mehr in sündiger Weise an die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit gebunden. Sein Geist ist nackt und offen für eine mystische Erleuchtung“.<sup>120</sup>

Durch Tugend (a) und Erkenntnis (b) werden so durch Christus stellvertretend und vorbildhaft für uns alle Mauern überwunden, welche Gott von der Welt und die Geschöpfe voneinander trennen.

#### **4. Teilhabe am Leib Christi als Grundlage für Ethik und Erkenntnis**

Als mit der Inkarnation Christi begonnenes und mit seiner Himmelfahrt prinzipiell schon abgeschlossenes Geschehen stellt die *Anakephalaiosis* jene (unerhörte) Bewegung Gottes dar, welche dazu führt, dass die Menschheit ihre natürliche Bewegungsrichtung hin zu Gott wieder aufnehmen kann<sup>121</sup>. Sie ist demnach grundlegend sowohl für die Wiederherstellung (*Apokatastasis*) der geschaffenen Energien der Geschöpfe als auch – nach deren natürlichem Ende – für ihre Vergöttlichung (Anteilnahme an den göttlichen Energien; *Theosis*). Diese inhaltliche Breite der Zusammenfassung der Welt mit Gott hat mit der gottmenschlichen bzw. Geschaffenes wie Ungeschaffenes umgreifenden Person Jesu Christi zu tun.

Für Maximus transzendiert nämlich das eschatologische Geschehen der Ana-

---

<sup>120</sup> Ebd., 429: „What man does in his mediating activity is that he grasps and perceives the created world in all its orders through his senses as well as through his mind – including himself as object of perception – and holds it together in its pure relationship to the *Logos* Creator in virtue of his pure mind and his purified sense, which excludes any misuse of the created things. Thus he is free to perform his mediation as *a liturgical function in the world before God who has created it out of nothing*, and now he is also in the position to receive by grace God’s own communication concerning Himself, i.e. knowledge of the Holy Trinity in *θεολογία*, since he has come to the border of natural knowledge (the principle of creation itself) and is no more sinfully attached to the world in its manifoldness. His mind is naked and open to mystical illumination.“ *Hervorhebung*: Thunberg; Übersetzung: K.H.N.

<sup>121</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 6.

kephalaiosis die geschaffene Welt in ihren beiden Aspekten: einerseits die vergängliche Welt, andererseits aber auch die geschaffene geistige Welt. Es handelt sich hier also um eine in Bezug auf die Zeit und den Raum wie auch in Bezug auf die (geschaffene) Ewigkeit *transzendete* Eschatologie.<sup>122</sup>

Gleichzeitig aber – und dies ist der diesseitige (nämlich: der präsentische sowie der futurische, aber auch, etwa in Leben, Tod und Auferstehung Jesu, perfektische) Aspekt maximianischer Eschatologie – kann und soll sich dieses eschatologische Geschehen durchaus *im Bereich der Schöpfung* (nämlich sowohl der vergänglichen als auch der unvergänglichen Geschöpfe) vollziehen und ereignen, und zwar wiederum auf zweierlei Weise: (a) einerseits durch Liebe zu Gott und zum Nächsten und andererseits (b) durch Erkenntnis der hinter den sichtbaren und unsichtbaren Dingen wirkenden *logoi*.

Durch beides wird der Zweck der Erschaffung der Welt durch den *Logos* und seiner Inkarnation in der Schöpfung immer vollkommener erreicht: nämlich die über Zeit und Ewigkeit hinaus führende Vergöttlichung der Welt. Diese *Theosis* übersteigt zwar das Denken wegen der übervernünftigen Natur Gottes. Sie wird aber dennoch (auch) im geschöpflichen, der Vernunft zugänglichen Bereich Wirklichkeit, und dies in doppelter Hinsicht:

- (a) einerseits in der (vergänglichen) *Zeit* durch Tun des Guten; dabei ist der Begriff des Guten, welches ja ein Hauptattribut Gottes ist<sup>123</sup>, sehr weit gefasst; er beinhaltet zunächst eine „vollständige Abtötung (νέκρωσις) der Leidenschaften“<sup>124</sup>, deren Herrschaft über den Menschen ja nicht zu seiner gut geschaffenen Natur gehört; zu der hierzu nötigen Freiheit führt uns Christus im Heiligen Geist schon in diesem Leben mehr und mehr durch seine im Geheimnis von Kreuzestod und Auferstehung verbürgte, wieder aufrichtende Gnade (*Apokatastasis*); auch beinhaltet der Begriff des Guten das Ruhenlassen der geschöpflichen Energien, wenn es nötig ist, denn er umfasst ja auch etwa die Liturgie sowie den Glauben; dieser ist insofern grundlegend, als dass er beides ermöglicht, Aktion und Kontemplation, und den Menschen auch bereit macht, Leiden entweder als gerechte Strafe für eigene Sünden anzunehmen<sup>125</sup> oder

---

<sup>122</sup> Vgl. hierzu Neuhoff, *Eschatologie*, 177.

<sup>123</sup> Neben dem Dasein selber und dem Immer-Sein: vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3.2.2.

<sup>124</sup> Maximos, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 53 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XLIX), Abschnitt vor 250a (PG 91, 1373D7f.): ein guter, ehrenwerter ("εὐγνώμων") Räuber ist (auch), „wer gewürdigt wurde, mit Christus gekreuzigt zu werden durch eine vollständige und gänzliche Abtötung der Leidenschaften“ ("ὁ καταξιωθείς συσταυρωθῆναι Χριστῷ διὰ παντελοῦς καὶ ὁλοκλήρου τῶν παθῶν νεκρώσεως"). Vgl. zur Verwendung des Begriffs der *mortificatio* Lars Thunberg, *Microcosm*, 409-411, mit dem Hinweis auf die Stellen aus *Ambigua* 53; Balthasar, *Liturgie*,<sup>2</sup>1961, 276.

<sup>125</sup> Maximos, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 53 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XLIX), Abschnitt vor 249a (PG 91, 1372D10 und 1373A3) spricht

auch ggf. Nachteile zu erdulden, die mit ethisch richtigem Handeln verbunden sind<sup>126</sup>; und

- (b) andererseits wird die Theosis Wirklichkeit in der (unvergänglichen) *Ewigkeit* durch unsere (das zeitliche Denken übersteigende) Haltung (ἕξις/ *Hexis*) bzw. Hinwendung als Person auf Gott hin. Dies führt auch schon heute bei denen, die durch das Mysterium Christi an der Erkenntnis bzw. am Überzeitlich-Wahren Anteil nehmen, zur Einsicht, dass alles (die ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung) ‚in Christus‘ geschaffen ist und in ihm, der Gott und Mensch ist, durch Inkarnation, Tod und Auferstehung zusammengefasst wird.

Diese Zusammenfassung hat somit greifbar-spürbare *und* geistig-ewige Aspekte *sowie* solche, die als im eigentlichen Sinne theologische beides transzendieren.

Die Anakephalaiosis umfasst daher auch ein diesseitig-eschatologisches Vor-Abbild der letztendlichen Vergöttlichung, welche am ‚Achten Schöpfungstag‘ als stabil zu erwarten ist: Durch die Liebe kann das Reich Gottes schon teilweise auf dieser Welt und in der geistigen Welt, im Bereich der Erkenntnis (als ‚Reich der Himmel‘<sup>127</sup>), Wirklichkeit werden: als ein Abbild derjenigen Vergöttlichung von Zeitlichem und Ewigem, in der dieses ‚Reich Gottes‘ dann unzerstörbar sein wird.

Für Maximus wird unsere Erlösung also einerseits (individual-eschatologisch) erwirkt durch Christi und unsere Handlungsweise: Christi tätige Liebe und seine uns mitgeteilte Erkenntnis ist uns Vor- und Urbild; wir sollen sie nachahmen. Andererseits wird sie (kollektiv-eschatologisch) bewirkt durch die über-aussprechliche Vereinigung der beiden Naturen Christi in der Inkarnation, denn wir und die ganze Schöpfung sind im *Logos* geschaffen und werden in ihm wieder vereinigt.

Dabei wird Jesus im ersten, individual-eschatologischen Aspekt, der den zweiten (kollektiv-eschatologischen) Aspekt ergänzt, als moralisch verantwortliche Person (ὁπόστασις) betrachtet, deren Handeln nicht aus den Naturen als solchen ableitbar ist, sondern ein freies, für geschichtliches Werden offenes (im Fall der Person Jesu Christi faktisch aber immer Gott zugewandtes) Verhalten (τρόπος ὑπάρξεως) darstellt: ein Gerichtetsein auf das Gute hin, welches wir durch Befolgen des Liebesgebotes, nachdem unser freier Wille in Gottes Gna-

---

auch dort von „Abtötung“ (ἡ ἐκπόρευσις), wo es um die Einwilligung des reuevollen Räubers in sein Sterben geht.

<sup>126</sup> Ebd. (PG 91, 1373C13f.): ein ehrenwerter Räuber „nimmt den Logos als Retter an durch die mit der praktischen [sc. Philosophie] verbundenen Wendungen [sc. des Lebens], auch wenn sie mit Schmerz verbunden sind“ (τὸν Σωτῆρα Λόγον διὰ τῶν κατὰ τὴν πρακτικὴν τῶν τρόπων, καὶ ἐπίπονοι ὄσιν).

<sup>127</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 5.

de wiederhergestellt ist, nachahmen können und sollen und durch das wir an Gottes Güte Anteil erhalten.

Im zweiten Aspekt dagegen werden die beiden Naturen betrachtet, die die besondere, ja einmalige gottmenschliche<sup>128</sup> Person (oder Hypostase) Jesu Christi, des Sohnes Gottes, konstituieren: Es gehört zum unwandelbaren Charakter (ratio) seines Wesens (λόγος φύσεως), dass Er, der *Logos*, die einzelnen *logoi* der Schöpfung, also auch das Schöpfungswort jedes Menschen, umfasst; dieser *Logos* jedoch hat zu seiner göttlichen Natur auch noch die menschliche hinzugenommen und es dem Menschen so ermöglicht, dass seine eigene Natur auch nach dem Fall wiederhergestellt und vergöttlicht werden kann, damit wir, in Ihm als in unserem Haupt zusammengefasst, das aus Gnade sein können, was er von Natur aus ist: Kind Gottes<sup>129</sup>.

Diese Unterscheidung zwischen λόγος und τρόπος bei Maximos ist schon früh von Polycarp Sherwood<sup>130</sup> und Hans Urs von Balthasar beschrieben worden<sup>131</sup> und wurde seither von der Forschung allgemein rezipiert.<sup>132</sup> Dabei kann die maximianische Theorie der Annahme menschlich-geschöpflicher Aktivitäten wie des Leidens durch Gott den Sohn, dessen (göttliche) Natur eigentlich dem Leiden enthoben ist, Licht auch auf heutige theologisch-systematische Aporien werfen.<sup>133</sup>

## 5. Ergebnis

Nach der kosmischen *Logos-/ logoi*-Christologie von Maximos umfasst die *Anakephalaiosis*, wie schon in der *Einleitung* (Abschnitt 4.2) vermutet, die ganze, also auch die nichtmenschliche Schöpfung. Dabei geht sie nach Maximos über eine Wiederherstellung der ursprünglich (vor dem Fall) guten Schöpfung hinaus, insofern eine bleibende Ähnlichkeit der vernünftigen Geschöpfe mit Gott angestrebt wird. Die Annahme sowohl des vergänglichen Fleisches als auch der unvergänglichen Seele durch Christus in seiner Inkarna-

---

<sup>128</sup> Vgl. Bausenhardt, *Studien*, 167-171; zur Einmaligkeit der Konstitution der Person des Logos (Jesu Christi, des Sohnes Gottes): nämlich dass er als einziger gottmenschlich ist, in/ aus/ als zwei Naturen besteht, vgl. oben, *Einleitung*, Abschnitt 3.1.1.

<sup>129</sup> Zur Kindschaft, die wir durch Christus erlangen können, vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 4.1.

<sup>130</sup> In seinem Buch *The Earlier Ambigua* (155ff.) widmet er dieser Unterscheidung ein ganzes Kapitel (IV A).

<sup>131</sup> Balthasar, *Liturgie*, <sup>1</sup>1941, im Kapitel *Die synthetische Person*, S. 225-245 (vgl. <sup>2</sup>1961, 245f.): Die maximianische „dynamische Spannung“ zwischen „Seinsplan und Lebensvollzug“ sei dann später, im „(Schul-)Thomismus“, als „reinliche Scheidung von ordo essendi und ordo existendi“ durchgeführt worden.

<sup>132</sup> Vgl. z.B. Thunberg, *Microcosm*, 96.

<sup>133</sup> Vgl. dazu unten, Kapitel X, Abschnitt 4.3.

tion stellt die gleiche Würde der vergänglichen und der unvergänglichen Schöpfung sicher. Beide finden ihre Begrenzung und ihr Ziel, nämlich göttliches Immer-Dasein, in Gott (*Theosis*).

Wenn nach Maximos der *Logos* in Jesus Christus Fleisch wurde, dann waren an dieser Inkarnation in einer Person mit zwei Naturen sowohl seine „Knochen“ (die *logoi* seiner göttlichen Natur) beteiligt als auch das „Blut“ des *Logos* (hier: die Jesus selbst betreffenden *logoi* der gedanklich erkennbaren Schöpfung) und sein „Fleisch“ (die seinen sichtbaren Leib betreffenden *logoi*). Über den historischen Jesus hinaus aber hat der *Logos* sich schon seit Anbeginn der Schöpfung in allen Geschöpfen verborgen und in der Heiligen Schrift zum Ausdruck gebracht („verleiblicht“). Aufgabe der Christen ist es nun, diese Verborgenheit zu entdecken und in und hinter der Schöpfung ihren Sinn, den *Logos*, zu sehen, sowie das, was in den Buchstaben (im Leib) der Schrift zu finden ist, durch Praxis der Liebe zum Leben zu erwecken. Dadurch wird der Mensch, nach einer Übersetzung Hans Urs von Balthasars, nach Maximos „in eben dem Maße im Geiste von Gott ins Ungeahnte hinein entrückt, als er den von Natur unsichtbaren Gott durch seine Tugenden zur Erscheinung bringt“.<sup>134</sup>

So ‚inkarniert‘ sich der *Logos*, zusätzlich zu Christi historischem Leib, auch in in der übrigen Schöpfung, und zwar genau in dem Mass, in dem Menschen und Engel ihn an den göttlichen Intentionen bezüglich eines jeden seiner Geschöpfe erkennen und ihn in ihren eigenen Handlungen nachahmen, und so, in der schon in diesem Leben erfahrenen Kraft der Auferstehung und Wiederaufrichtung (*Apokatastasis*), durch Erkenntnis und tugendhaftes Verhalten seinen Leib bilden: dies im Verlauf eines Prozesses, der noch nicht abgeschlossen ist, jedenfalls für die noch Lebenden.

Auf diese Weise nimmt Gott der Sohn am Leben der Welt dermassen Anteil, dass er selbst auch an ihrem Leiden, ja: ihren Leidenschaften, physisch und psychisch existenziell beteiligt ist; durch Ihn sind auch Gott der Vater und Gott der Heilige Geist nicht ‚apathisch‘, sondern sie unterstützen die aktive Annahme des Leidens durch Gott den Sohn: seine Anteilnahme nicht nur an der Natur des menschlichen Wesens, sondern auch an einer Existenzweise der Betroffenheit durch Freude und Leid<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> Maximos, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 10 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel VI), Abschnitt vor 139b (PG 91, 1113 BC), übersetzt durch von Balthasar, in: *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 277 (Anm. 7: „Ich lese ἄγνωστον statt γνωστόν, wie es der Sinn und die alte lateinische Übersetzung nahelegen.“): "τοσοῦτον ὑπὸ θεοῦ τὸν ἄνθρωπον κατὰ νοῦν ἀρπάζεσθαι πρὸς τὸ γνωστόν, ὅσον ὁ ἄνθρωπος τὸν ἀόρατον φύσει Θεὸν διὰ τῶν ἀρετῶν ἐφανερώσεν."

<sup>135</sup> Vgl. hierzu auch die Analyse von Ivánka (*Auseinandersetzung*, 32), dargestellt unten, Kapitel X, Abschnitt 3.5.

## Zusammenfassung von Teil B

Nachdem in der Bibel einerseits (nach Eph) die Anakephalaiosis als das Ziel eines noch andauernden Prozesses, andererseits (nach Kol) als schon geschehen beschrieben wird,<sup>1</sup> gibt es auch bei den Kirchenvätern verschiedene Auffassungen. Teilweise wird eine – gewissermassen konservative – Wiederherstellung des verlorenen Paradieses erwartet. Teilweise erhofft man ein jenseitig-ewiges, im Vergleich mit dem Paradies nicht nur ‚stabileres‘, sondern endlich vollkommen stabiles Reich Gottes, ermöglicht durch den Ausschluss oder die Vernichtung der (oder auch des) Bösen – oder durch eine vollkommene Vereinigung der vielfältigen Schöpfung mit dem einen Gott. Diese Modelle sind aber dann der Gefahr eines ‚Akosmismus‘ ausgesetzt, wenn in ihnen eine Erlösung des Menschen aus der Welt und nicht eine Rettung der Welt selber angestrebt wird.

Im Verlauf dieses zweiten Teils ist in diesem Sinne deutlich geworden, dass die christliche Hoffnung auf eine ganz neue Schöpfung nicht zu einer Verachtung der „alten“ führen darf. Andererseits besteht die christliche Hoffnung aber auch nicht einfach in der Erwartung einer Wiederherstellung des ursprünglichen Paradieses. Vielmehr erwarten wir ein eschatologisches ‚Mehr‘<sup>2</sup>, welches aber keinen Ersatz der alten Schöpfung im Sinne eines ‚Stattdessen‘ darstellt, sondern eine Weiterentwicklung und Vervollkommnung derselben Schöpfung, besonders in moralischer, existenzieller (das Selbstverständnis betreffender) und spiritueller Hinsicht.

Der Entwurf Maximos´ des Bekenners leistet diesen Spagat zwischen Erhaltung und Erneuerung des Alten mit Hilfe seiner ausgewogen aufeinander bezogenen drei christologischen Ebenen:

- (A) einer Eschatologie der Wiederherstellung und Vergöttlichung, formuliert auch mit Hilfe der Sprache apophatischer Theologie;
- (B) einer durch platonische Philosophie geprägte Schöpfungsontologie und
- (C) einer durch monastische Erfahrungen gesättigte, praxisbezogene Handlungsethik.

Christus umfasst für ihn alle Stufen der Schöpfung und verbindet sie in seinem Heilswirken *zusammenfassend* mit Gott und untereinander gemäss den für jedes Geschöpf im Voraus feststehenden Intentionen (*logoi*). Diese umfassen sowohl die Entfaltung der Geschöpfe in dieser Welt als auch ihre Vollendung durch göttliche Energien, die in dieser Welt beginnt und in Gott abgeschlossen wird. Durch diesen Einbezug einer entelechischen (also durch aristotelische Philosophie inspirierten) Schöpfungsdynamik bilden der Fall Adams und seine Überwindung durch Christus nicht das einzige Paradigma maximianischer

---

<sup>1</sup> Vgl. oben, Kapitel IV, Abschnitt 5.

<sup>2</sup> Moltmann; vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 4.3.1.

Weltdeutung. Vielmehr werden diese eingeordnet in eine von Anfang an gegebene, für uns Menschen aufgrund ihrer strikten Göttlichkeit allerdings nicht vollständig einsehbare Ordnung vorherbestimmter Intentionen, die jedem Geschöpf als solchem seine Ziele und Zwecke zuordnen.

Die z.B. bei Augustinus von einigen Theologen festgestellte Tendenz zu einem „Dualismus zwischen Natur und Gnade“ fehlt daher bei Maximos, weil Schöpfung, Schrift und Jesus Christus in einer Art Klimax (von Verborgtheit über den Hinweischarakter der Worte der Schrift bis hin zur Fleischwerdung im Menschen Jesus) den *Logos* sichtbar und spürbar machen – den *Logos*, der unsere geschöpfliche Natur, ja unsere vergängliche Existenzweise, die der der Tiere ähnlich ist, angenommen und dadurch geheiligt hat. Zu dieser Natur gehören auch die Emotionen, allerdings nicht in den Existenzweisen von Lust und Zorn, insofern diese den Menschen beherrschen. Vielmehr sollen diese Passionen nach Maximos als Ausdruck des spezifisch Weiblichen und Männlichen im Menschen transformiert werden zu einem Leben der ‚Theoria‘ (das dem weiblichen Prinzip entspricht) und der ‚Praxis‘ (entsprechend dem männlichen).

Die dadurch erworbene ‚Apatheia‘ bedeutet dabei nicht das Fehlen von Emotionen, sondern eine innere Stärke, die eine aktive Annahme von Lust und Freude, aber auch, wenn es sein muss, von Leid aus Liebe ermöglicht, so wie sie Jesus stellvertretend und vorbildhaft ausgeübt hat. Indem wir Menschen ihm dabei nachfolgen, vollziehen wir als Teile seines mystischen Leibes gemeinsam mit ihm die *Anakephalaiosis* der Schöpfung: die Verbindung der Geschöpfe untereinander und mit Gott.

Der *Logos-/ logoi*-Begriff Maximos‘ verwendet kirchliche und vermeidet esoterisch-theosophische Redeweisen. Nach der kosmisch-christologischen Theologie des Bekenners kann jeder Mensch in Zeit und Ewigkeit zu echter Gotteskindschaft finden, wenn er mit seinem je eigenen göttlichen Schöpfungswort (und dadurch mit Christus) als dem Grund und Ziel seiner Existenz übereinstimmt und sich so mit ihm vereinigt. Dies führt ihn zu einer energetischen Einheit mit Gott, ohne dass dabei die menschliche Natur aufgegeben würde. Die Anliegen Origenes‘ und anderer Theologen werden so in eine ‚gut katholische‘ Theologie integriert.

Dieser von Maximos gefundene Lösungsansatz göttlicher *logoi* als individueller Schöpfungs-Worte, welche Gottes Ziel(e) mit den Geschöpfen beschreiben, wurde als solcher, so weit ich sehen kann, bisher nirgendwo direkt in seiner ganzen Komplexität übernommen<sup>3</sup>. Er stellt aber meiner Auffassung nach

---

<sup>3</sup> Auch Anni Berner-Hürbin (*Psyche*, 85) versucht lediglich, den neuplatonischen *Logoi*-Begriff (*logoi* als „Bewusstseinsstufen“, „als Struktur- oder Formprinzip; *dynamis* als Energie- oder Schöpfungsprinzip“) in Entsprechung zur komplementären Betrachtung der Natur in der Physik als Teilchen und Welle für die heutige Psychotherapie zu rekonstruieren: „Der *Logos* der platonischen Bewusstseinslehre – als das grundlegende holistische



ein (theologisch angemesseneres) Pendant zu (nach Werner Thiede „spirituell autonomen“) Konzepten aus Esoterik und – etwa der Jungschen – Psychologie wie dem eines „höheren Selbst“ oder einer „göttlichen Seele“ dar. Auch eignet er sich wegen seiner nichtdeterministischen Konnotation besser als etwa der Begriff der Vorherbestimmung zur Beschreibung göttlicher Intentionen in Bezug auf den persönlichen Lebenssinn eines Menschen oder anderer Geschöpfe.

Was die Anerkennung anderer Religionen betrifft, besteht immer noch der in der *Einleitung* (Abschnitt 3) geäußerte Vorbehalt bezüglich Maximos' Anerkennung anderer Heilswege als des christlichen. So könnte vielleicht seine – natürlich auch zeitbedingte – mit einer Abwertung anderer Religionen verbundene Christlichkeit (als eine Kehrseite seiner christozentrischen Perspektive?) für heute ein falsches Beispiel bieten, wenn sie nicht mit jener unendlichen Barmherzigkeit verbunden wäre, die, wie sich in den folgenden Kapiteln herausstellen wird, nach Maximos für Gott und seinen Sohn im Heiligen Geist charakteristisch ist.



## **Teil C.: Kosmische Apokatastasis (Wiederaufrichtung)**

„Die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig  
auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes“.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Röm 8,19; eigene Übersetzung.

## Kapitel VII: Apokatastasis in der Bibel

Für das griechische Wort ἀποκατάστασις gibt es mehrere Übersetzungsmöglichkeiten. Wörtlich bedeutet es zwar einerseits „Rückkehr, Wiederherstellung“, andererseits aber auch „Neuordnung“<sup>1</sup>, „Entwicklung“<sup>2</sup> oder „Vollendung“<sup>3</sup>. Es kann ausserdem „Umkehr“ oder „Genesung“ bedeuten.<sup>4</sup>

Bevor auf das Apokatastasis-Verständnis Maximós´ (Kapitel IX) und der Kirchenväter vor ihm (Kapitel VIII) eingegangen werden kann, soll in diesem VII. Kapitel auf die biblische Basis dieses Begriffs<sup>5</sup> (vom Wort her: Abschnitte 1 und 3; und inhaltlich: Abschnitt 2) eingegangen werden sowie auf eine wichtige Frage, nämlich die nach der Bedeutung der biblischen Ausdrücke *aion* und *aionios* (Abschnitt 4).

### 1. Wurzeln des Begriffs im AT

Vom Wort her gesehen, geht ‚Apokatastasis‘ zurück auf das hebräische שׁוּב (umwenden). So heisst es am Ende des Prophetenbuches Maleachi:

„Seht, ich sende euch Elija, den Propheten, bevor der Tag des HERRN kommt, der grosse und furchtbare. Und er wird das Herz der Vorfahren wieder zu den Nachkommen bringen (הַשִּׁיב; ἀποκαταστήσει<sup>6</sup>) und das Herz der Nachkommen zu den Vorfahren, damit ich nicht komme und das Land schlage mit der Weihe der Vernichtung“.<sup>8</sup>

Richard Bauckham analysiert:

„Das Verb שׁוּב hat eine starke eschatologische Note. Es wird oft (und normalerweise wie hier im Hiphil) für Gottes Wiederherstellung seines Volkes aus dem Exil im Land Israel<sup>9</sup> und auch für die Wiederherstellung Jerusalems (Jes 58,12; Dan 9,25) und des Landes gebraucht (Ez 38,8). Es kann auch für die reumütige Umkehr Israels zu Gott verwendet wer-

---

<sup>1</sup> Langenscheidts Taschenwörterbuch, 65. Vgl. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. ἀποκατάστασις, 195: „A. return [dabei kann auch die „Rückkehr der Sterne zu ihrer früheren Position“ gemeint sein: ebd.: „C. revolution, astron.“]; B. restoration, restitution, reinstatement“.

<sup>2</sup> Ebd.: „D. development“.

<sup>3</sup> Ebd.: „E. fulfilment“.

<sup>4</sup> Liddell/ Scott, *A Greek-English Lexicon*, s.v. ἀποκατάστασις, 201: „reversal of a movement; ... of the soul; ... recovery from sickness“.

<sup>5</sup> Eine Übersicht bietet Janowski, *Allerlösung*, Bd. 1, 96f.

<sup>6</sup> *Biblia Hebraica*, 1086.

<sup>7</sup> *Septuaginta*, Band 2, 585.

<sup>8</sup> Mal 3, 23f. (*Zürcher Bibel*, 1340).

<sup>9</sup> Hier führt Bauckham zahlreiche Belege an: Jes 49,5f.; Jer 16,15; 23,3; 24,6; 29,14; 32,37; 50,19; Ez 39,27 und Hos 11,11; dazu (in *Anm.* 10) den Ausdruck שׁוּב שׁוּבוֹת „die Gefangenschaft wenden“, in Dtn 30,3; Jer 29,14; 30,3.18; 31,23; 32,44; 33,7.11.26; Klgl 2,14; Ez 16,53; Hos 6,11; Am 9,14; Zef 3,20.

den“.<sup>10</sup>

Dabei gibt es in der Septuaginta auch noch andere Übersetzungen von שׁוּב in beiden Bedeutungen (derjenigen, in der Gott aktiv ist und dem Exil eine Wendung verleiht, und derjenigen, in der der Mensch umkehrt):

„In der Septuaginta werden die Verben ἐπιστρέφειν, ἀποστρέφειν, καθιστάναι und ἀποκαθιστάναι verwendet, um שׁוּב in diesen Bedeutungen wiederzugeben.“<sup>11</sup>

## 2. „Paulus und die Versöhnung aller“: Römerbrief

Paulus verwendet in seinen Briefen das Wort ‚Apokatastasis‘ nicht. Dennoch kann mit guten Gründen davon ausgegangen werden, dass eine letztendliche Versöhnung aller seine sichere Hoffnung gewesen ist. Die wichtigste Stelle bei Paulus, die von der Solidarität der Christen nicht nur mit den anderen Menschen, sondern auch mit allem übrigen Geschaffenen im Seufzen nach Erlösung spricht (vgl. Röm 8,23), ist Röm 8,19:

„Denn in sehnüchtigem Verlangen wartet die Schöpfung auf das Offenbarwerden der Söhne und Töchter Gottes“.<sup>12</sup>

Deutlicher kann nicht ausgesagt werden, dass nach Paulus dereinst die *ganze* Schöpfung an der Erlösung derer, die durch Christus schon in der Gegenwart „Kinder Gottes“ sind, mit Anteil haben soll, ja noch mehr: dass das Geschaffene *als solches* „befreit werden“ soll zur „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (8,21).

Wie universal Paulus sich die Rettung der Menschheit vorstellt, geht aus Röm 2 und Röm 11 hervor: Röm 2,1-16 beschreibt Christus als „Richter aller Menschen, derer mit und derer ohne Gesetz“;<sup>13</sup> doch geht Paulus davon aus, dass sich zunächst „die Völker in voller Zahl eingefunden haben“ werden, bevor

---

<sup>10</sup> Bauckham, *Restoration*, 329: „The verb שׁוּב has considerable eschatological resonance. Frequently (and usually, as here, in the Hiphil) it is used of God’s restoration of his people from Exile to the land of Israel ..., as well as of the restoration of Jerusalem ... and the land ... It can also be used of Israel’s turning back to God in repentance ...“; deutsche Übersetzung aus: Bauckham, *Wiederherstellung*, 8.

<sup>11</sup> Bauckham, *Wiederherstellung*, 8.

<sup>12</sup> *Zürcher Bibel*, 244; der Ausdruck „die ganze Schöpfung“ (πᾶσα ἡ κτίσις; *Nestle*, 423) begegnet dann in Vers 22: „Wurde die Schöpfung doch der Nichtigkeit unterworfen, nicht weil sie es wollte, sondern weil er, der sie unterworfen hat, es wollte – nicht ohne die Hoffnung aber, <sup>21</sup>dass auch die Schöpfung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werde zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. <sup>22</sup>Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt, bis zum heutigen Tag. <sup>23</sup>Doch nicht nur dies; nein, auch wir selbst, die wir den Geist als Erstlingsgabe empfangen haben, auch wir seufzen miteinander und warten auf unsere Anerkennung als Söhne und Töchter, auf die Erlösung unseres Leibes.“

<sup>13</sup> Wischmeyer, *Traktat*, 194.

dann auch „ganz Israel gerettet werden“ wird (Röm 11,25f.)<sup>14</sup> – mithin alle Völker einschliesslich Israels. Ernst Käsemann spricht (kritisch) davon, dass hier wie schon im Alten Testament „Fall und Erlösung des Menschen in kosmischem Horizont gesehen werden“, in dem „Mensch und Welt unlöslich verflochten sind“: Paulus erwarte „die Wiederherstellung in eschatologischer Verherrlichung“.<sup>15</sup>

Paulus denkt also tatsächlich an eine Wiederaufrichtung aller, auch wenn der Begriff *Apokatastasis panton* erst später im lukanischen Geschichtswerk begegnet (Apg 3,21; vgl. dazu Abschnitt 3). Da ein universalistisches Verständnis der paulinischen „All-Aussagen“ nun aber offenbar nicht mit dem vieler Exegeten (und Kirchenväter) übereinstimmt, für die sich durch Unglaube und Sünde viele Menschen von der eschatologischen Verherrlichung und Kinderschaft Gottes selber ausschliessen (oder durch Gott ausgeschlossen werden), hat zuletzt Jens Adam in seiner Studie *Paulus und die Versöhnung aller* die Verwendung der Worte *πᾶς* (jeder, ganz), *πάντες* (alle), *οἱ πολλοί* (die Menge) und *τὸ πλήρωμα* (die Vollzahl) untersucht.

Für den Geltungsbereich der mit diesen Wörtern formulierten paulinischen All-Aussagen stellte Adam tatsächlich eine (einzige!) Einschränkung fest: nämlich den Glauben an (die Rechtfertigung durch) Jesus Christus.<sup>16</sup> Dieser sei allerdings nach Paulus strikt als ein Geschenk Gottes aufzufassen, welches dereinst, wenn einmal alle Völker (und zwar jeder und jede Einzelne von ihnen) von ihm erfasst sein würden, nach paulinischer Auffassung auch das ganze Volk Israel – und damit wirklich alle – erreichen werde: Für Adam wird in Röm 8,28-30 nicht bloss eine Hoffnung, sondern die Gewissheit der Glaubenden formuliert, dass Gott dereinst alle „seinem Sohn gleichgestalten“ werde.

Der „paulinische Heilsuniversalismus“ sei zwar „in bestimmter Weise ‚konditioniert‘ – es ist Gottes Ratschluss anheimgestellt, wen er erwählt, zum Glauben beruft, beim Glauben erhält und in Ewigkeit bewahrt“. Jedoch (nach Röm 5,12-21): „Der göttliche Ratschluss ist von universaler Weite bestimmt“, so dass „das futurisch-eschatologische Ziel der Durchsetzung des Heilswerks Jesu Christi mit göttlicher Sicherheit erreicht“ werde.<sup>17</sup>

Im Unterschied zur übrigen Schöpfung wissen allerdings die Glaubenden *schon jetzt*

„um den göttlichen Freispruch, der sie selbst aller knechtenden, gottlosen Mächte entbindet und zu einer neuen Schöpfung macht, sie darum zu einem neuen Leben in der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes befähigt; sie können nach der Überzeugung des Apostels auch in den Anfechtungen der Welt, unter der sie in gleicher Weise wie die gesamte Schöpfung seufzen, sich des göttlichen Beistandes gewiss sein.“<sup>18</sup>

Diesen Unterschied zwischen den gläubigen Gliedern der Kirche und den üb-

---

<sup>14</sup> *Zürcher Bibel*, 249.

<sup>15</sup> Käsemann, *Römer*, 225.

<sup>16</sup> Adam, *Paulus*, 134-186 ; 186.

<sup>17</sup> Adam, *Paulus*, 404f.

<sup>18</sup> Ebd.

rigen<sup>19</sup> und den daraus folgenden Auftrag zur Verkündigung betont besonders der Autor des Epheserbriefes<sup>20</sup>. Wenn auch der Begriff der *Anakephalaiosis* erst dort zu finden ist, so rechnet offenbar auch Paulus selbst mit einer solchen dereinstigen kosmischen „Zusammenfassung“ in Christus.

### 3. Das Wort ‚Apokatastasis‘ im Neuen Testament

Das Wort *Apokatastasis panton* begegnet im Neuen Testament im Matthäusevangelium und bei Lukas.

Nach Matthäus (Mt 17,11) sagt einmal Jesus über Elia, der in der Person Johannes des Täufers wiedergekommen sei: „Elija kommt und wird alles wiederherstellen“<sup>21</sup>.

Lukas verwendet das Wort in Apg 3 im Kontext der Erwartung der Wiederkunft Christi. So sagt Petrus in seiner Rede im Jerusalemer Tempel unter anderem:

„<sup>19</sup>Kehrt also um und richtet euch aus auf die Vergebung der Sünden, <sup>20</sup>damit vom Angesicht des Herrn her Zeiten der Erquickung kommen und er den Gesalbten sende, den er für euch bestimmt hat: Jesus. <sup>21</sup>Ihn muss der Himmel beherbergen bis zu Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge, von denen Gott durch den Mund seiner heiligen Propheten von Ewigkeit her gesprochen hat.“<sup>22</sup>

Dabei wird diskutiert, ob sich „von denen“ auf „alle Dinge“ (πάντων) oder auf die „Zeiten“ (χρόνων) der Wiederaufrichtung bezieht.<sup>23</sup> Nur im zweiten Fall würde πάντων „alle Dinge das All“ bzw. „das All“ bezeichnen.

Wilhelm Michaelis schreibt in seinem Buch *Versöhnung des Alls*, dass im Neuen Testament allgemein eine Lehre von der „Allversöhnung“ vertreten werde, auch wenn hierzu äonische (geradezu ewig erscheinende) Prozesse notwendig seien. Neben Eph 1, so Michaelis, sei Kol 1<sup>24</sup> ein wichtiger Beleg dafür, dass nicht nur der Ausdruck *Apokatastasis panton* in der Bibel nachzuweisen sei (Apg 3,21), sondern es liege

„in Kol. 1,20 und in Zusammenhang damit auch in Eph. 1,10 auch die *Anschauung* tatsächlich vor, auf die die Allversöhnungslehre abzielt“, nämlich dass „die Unterordnung des Alls ein Fernziel ist, auf das Gottes Handeln hintendiert und das erst in der ‚Fülle der Zeiten‘

---

<sup>19</sup> Besonders auch den Mächten dieser Welt, unter deren Einfluss Christus gekreuzigt wurde; für eine Analyse der Rolle dieser Mächte vgl. Wink, *Powers*, Bd. 1.

<sup>20</sup> Vgl. oben, Kapitel IV, Abschnitte 2-3.

<sup>21</sup> *Zürcher Bibel*, 32. Griechisch: "ἀποκαταστήσει πάντα" (Nestle, 47).

<sup>22</sup> *Zürcher Bibel*, 187. Griechisch: "ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων" (Nestle, 328).

<sup>23</sup> Michaelis, *Versöhnung*, 18-21.

<sup>24</sup> *Zürcher Bibel*, 322: „<sup>19</sup>Denn es gefiel Gott, seine ganze Fülle in ihm wohnen zu lassen <sup>20</sup>und durch ihn das All zu versöhnen auf ihn hin, indem er Frieden schuf durch ihn, durch das Blut seines Kreuzes, für alle Wesen, ob auf Erden oder im Himmel.“

erreicht sein wird“.<sup>25</sup>

Nun kann natürlich gefragt werden, ob diese Unterordnung bei allen freiwillig geschieht<sup>26</sup> oder ob die, die sich nicht freiwillig unterordnen wollen, bestraft werden – und, in diesem Fall, wie diese Strafe aussieht. Heinz Schumacher etwa rechnet zwar nicht mit einer doppelten Prädestination:

„Die Stelle 1Tim 2,4 hat ... ihre große Bedeutung darin, dass sie die beste Widerlegung der doppelten Vorherbestimmung ist. ... Sein ewiger Ratschluß ist *nur* Heilsratschluß.“<sup>27</sup>

Gleichwohl weiss er von einem doppelten Ausgang des Gerichts:

„Nie darf ... der Heilszweck aller Gerichte Gottes den Ernst und die Härte des doppelten Gerichtsausganges vergessen lassen. Aber auch das Umgekehrte darf ... gefordert werden: dass man sich bei allem Ernst der notwendigen Gerichtsverkündigung ... doch davor hüte, diesen Ernst durch unbiblische Mittel und Methoden, vor allem durch ständiges Betonen einer Unaufhebbarkeit und Endlosigkeit der göttlichen Gerichte, die die Schrift nicht kennt noch lehrt, über das schriftgemäße Maß hinaus zu verschärfen – als wenn nur schrecklich sein könnte, was endlos ist!“<sup>28</sup>

Schumacher hat fünf verschiedene Gerichte in der Bibel unterschieden<sup>29</sup>, welche alle sowohl erziehen als auch vergelten sollen (58). Das Feuer habe dabei einerseits Läuterungs- und andererseits auch Verwandlungsscharakter (116. 122). Mit Karl Geyer<sup>30</sup> zeigt er anhand der Geschichte von Sodom und Gomorra einen Widerspruch auf: Einerseits solle Israel als Ganzes gerettet werden (Röm 11,26); andererseits soll es Sodom und Gomorra noch „erträglicher gehen“ als jener Stadt, die Jesu Apostel nicht aufnimmt (Mt 10,14f.<sup>31</sup>); dabei haben nach Ez 16 Sodom und Gomorra (und Samaria) nicht (halb) so schlimm gesündigt wie Jerusalem. So fragt Schumacher in den Worten Geyers:

---

<sup>25</sup> Michaelis, *Versöhnung*, 26f.

<sup>26</sup> Dabei fragt sich dann auch, *wie frei* ihr Wille hierbei jeweils ist: Handelt es sich um einen schon von Gott von der Sünde (und anderen Hinderungsinstanzen wahrer Freiheit) befreiten Willen?

<sup>27</sup> *Versöhnung des Alls*, 186, Anm. 11. *Hervorhebung*: Schumacher. 1Tim 2,4 lautet: Gott, unser Retter, „... will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (*Zürcher Bibel*, 340).

<sup>28</sup> Ebd., 89.

<sup>29</sup> Schumacher, *Versöhnung des Alls*, 62. Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

<sup>30</sup> *Ewiges Gericht und Allversöhnung*, Gümligen 1945 (ohne Seitenzahl zitiert in: Schumacher, *Versöhnung des Alls*, 257). Dieses Buch erschien zuerst „in den dreißiger Jahren“ (so Heinz Schumacher im Lebenslauf Karl Geyer, <http://www.kahal.de/L-Geyer.pdf>, 27. 11. 2010). Eine andere Version des Buches von Geyer ist im Internet veröffentlicht unter <http://www.kahal.de/029-KG-EUA.pdf> (27. 11. 2010): Paulus-Verlag Karl Geyer [gegründet 1950], ohne Jahreszahl. Eine weitere erschien im Verlag Kurt Deutrich (Verlag des Bundes gläubiger Lehrer und Akademiker), Neuhof (Kreis Fulda). Dort findet sich das von Schumacher Zitierte auf S. 15-18.

<sup>31</sup> „<sup>14</sup>Wenn man euch nicht aufnimmt und eure eure Worte nicht hören will, dann geht fort aus jenem Haus oder jener Stadt und schüttelt den Staub von euren Füßen. <sup>15</sup>Amen, ich sage euch: Dem Land Sodom und Gomorra wird es am Tag des Gerichts besser ergehen als jener Stadt.“ *Zürcher Bibel*, 20.



„Bedeutet ewig einfach endlos, dann kommt niemand aus diesem Feuer wieder heraus. Sodom und Gomorra leiden aber des ewigen Feuers Pein und kommen doch wieder heraus“ (82).

All diese Gerichte könnten demnach auch als endlich und als heilsame, zu-recht bringende Gerichte zu verstehen sein. Sie stünden dann auch nicht im Widerspruch zu der Versöhnung der Welt mit Gott in Christus (2Kor 5,19) (55). Was aber bedeutet dann „ewiges Feuer“?

#### 4. Ewiges Feuer?

Für die Frage nach dem in der Schrift häufig erwähnten „ewigen Feuer“ (Matth 18,8; 25,41; Jud 7) bzw. „ewiger Pein“ (Matth 25,46) oder „Verderben“ (2Thess 1,9) muss nach Wilhelm Michaelis der Sprachgebrauch von *aionios* bedacht werden.<sup>32</sup> Hierfür betrachtet er die Vorstellungen, die mit dem Wort *aion* verbunden sind (41-43), und schliesst: „Hat *aion* nicht die Bedeutung ‚Zeit ohne Ende‘, so kann auch *aionios* nicht ‚endlos‘, nicht ‚zeitlich unbegrenzt‘, nicht in diesem Sinne ‚ewig‘ bedeuten“.<sup>33</sup>

Er widerspricht hier Hermann Sasse, der 1938 von Platons Verständnis des *aion* als „zeitlose, ideelle Ewigkeit“ im Gegensatz zum *chronos* als bewegtes Abbild dieser Ewigkeit (Timaios 37d) ausgegangen war. Darum erschien Sasse der Ausdruck *χρόνοι αἰώνιοι*<sup>34</sup> damals auch als ein „innerer Widerspruch“;<sup>35</sup> für Michaelis zeigt dagegen schon die Möglichkeit, das zugrunde liegende Wort *'olam* mit *'olamim* in der Mehrzahl zu verwenden, auf, dass an begrenzte Zeiträume gedacht wurde.<sup>36</sup>

Spätestens Gregor von Nyssa hat, meines Erachtens zu Recht, die Unendlichkeit Gottes über diese relative (Un)endlichkeit des geschaffenen Äon bzw. der geschaffenen Äonen gestellt;<sup>37</sup> schon bei Origenes, besonders aber bei Maximus spielt die Souveränität Gottes über Zeit *und* Ewigkeit (im genannten Sinn), an der der Mensch durch die Theosis Anteil erhalten kann, eine wichtige Rolle. Auch für Jürgen Molmann ist der „Äon“ „nicht die absolute Ewigkeit Gottes, sondern die relative Ewigkeit derjenigen Geschöpfe, die an sei-

---

<sup>32</sup> Michaelis, *Versöhnung*, 45. Ähnlich hat etwa schon Origenes gedacht (zu seiner Relativierung der Äonen siehe unten, Kapitel VIII, Abschnitt 5). Augustinus sah die strikte Ewigkeit der Belohnung für die Seligen in Gefahr, wenn die Bestrafung, die in Mt 25,46 mit dem gleichen Wort (*aionios*) qualifiziert wird, zeitlich begrenzt wäre: Janowski, *Allerlösung*, Band 1, 114, verweist auf *De civitate Dei* XXI, 23, wo Augustinus Origenes kritisiert.

<sup>33</sup> Ebd., 41-43.

<sup>34</sup> Ri 16,25 LXX; Röm 16,25; 2Tim 1,9; Tit 1,2.

<sup>35</sup> ThWNT, s.v. *αἰών*, *αἰώνιος*, 199.

<sup>36</sup> Michaelis, *Versöhnung*, 41.

<sup>37</sup> Siehe unten, Kapitel VIII, Abschnitte 5-6.

nem ewigen Sein teilhaben, zunächst der Engel im Himmel“.<sup>38</sup>

Nach Oscar Cullmann kann mit *aion* „eine begrenzte oder unbegrenzte Zeitstrecke“ bezeichnet werden.<sup>39</sup> Die Frage ist dann, wodurch ein Äon überhaupt begrenzt werden kann, wenn er jedenfalls unermesslich viel länger dauert als für Menschen messbare Zeit und in diesem Sinn zumindestens unbegrenzt *wirkt*: Will man einen Äon in zeitliche Größenordnungen bringen, so bietet sich hierfür angesichts der Verwendung des Begriffs in der antiken Astronomie und -logie der Zyklus der Präzession oder das Platonische Jahr an, also die Präzessionsperiode der Erdachse von etwa 25.700 bis 25.800 Jahren.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Moltmann, *Weg Jesu Christi*, 355.

<sup>39</sup> Cullmann, *Zeit*, 50.

<sup>40</sup> So lange dauert es etwa von einem „Wassermann-Zeitalter“ zum nächsten.

## Kapitel VIII: Apokatastasis bei den Kirchenvätern vor Maximos

1951 hat Ernst Staehelin ein siebenbändiges Quellenwerk (,Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi‘)<sup>1</sup> herausgegeben, das (auch nach Friedhelm Groth)<sup>2</sup> sehr eindrücklich belegt, „wie häufig in der christlichen Tradition das Reich-Gottes-Motiv mit dem Apokatastasis-Gedanken verknüpft gewesen ist“.

Was aber heisst ‚Apokatastasis‘ bei den Kirchenvätern vor Maximos? Bedeutet sie etwas Diesseitiges oder etwas Jenseitiges, etwas Materielles oder etwas Geistiges bzw. rein ‚Geistliches‘, eine Wiederherstellung von Altem oder etwas nie zuvor Dagewesenes? Nach einer allgemeinen Einführung zur Frage der Verwendung des Begriffs bei den Kirchenvätern im Allgemeinen (Abschnitt 1) und bei Tertullian und Irenaios (Abschnitte 2-3) sowie über die Vorstellung einer Bekehrung nach dem Tod bei Klemens von Alexandria und Eusebios von Caesarea (Abschnitt 4) folgen detailliertere Ausführungen über das Apokatastasis-Verständnis von Origenes und Gregors von Nyssa (Abschnitte 5-6).

### 1. ‚Apokatastasis‘ bei den Kirchenvätern

Der Begriff ‚Apokatastasis‘ findet sich häufig bei Origenes. Seine lateinische Übersetzung „restitutio“ (sic!<sup>3</sup>) begegnet auch bei Tertullian. Weil er von den verschiedenen Autoren verschiedener Zeiten aber sehr unterschiedlich verwendet wird, stiftet er immer wieder Verwirrung. So schliesst er etwa das Gericht und sogar dessen „doppelten Ausgang“ nicht immer aus; auch gleicht der letztendlich erreichte Zustand trotz der auch astronomischen und astrologischen Konnotationen<sup>4</sup> nicht immer genau dem Zustand der Schöpfung vor dem Fall. So hat Paolo Siniscalco in seiner Skizze der frühen Geschichte des Wortes betont, dass die Bedeutung des Wortes nicht unbedingt eine strenge

---

<sup>1</sup> Staehelin 1951.

<sup>2</sup> Groth, *Wiederbringung*, 18.

<sup>3</sup> Vgl. schon die lateinische Übersetzung des Terminus in Apg 3,21 (Nestle, 328); vgl. weiterhin Origenes, *De Princ.* II, 5 (TzF 24, 314, Zeile 3 = 120, 19 in der Seiten- und Zeilenzählung P. Koetschus); Maximos, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) LIV (CChr.SG 7, 476, Zeile 180: „restitutionibus“; ebd., 479, Zeile 199: "ἀποκαταστάσεις"). Schendel, *Herrschaft*, 71, Anm. 105, verweist auf eine Untersuchung dieser „Endzeit-Terminologie“ Tertullians „durch Paolo Siniscalco, *I significati di ‚restituere‘ e ‚restitutio‘ in Tertulliano*“, veröffentlicht in: *Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino*, Vol. 93 (1958/59), 386ff.“

<sup>4</sup> Nach Müller, *Origenes und die Apokatastasis*, 174f., diene das Wort auch als Ausdruck für die (zyklische) „Wiederherstellung eines vorübergehend veränderten oder aufgehobenen Zustandes ...“, z.B. ... für das Wiedereintreffen einer bestimmten planetarischen Konstellation“.

zirkuläre Rückkehr beinhalten muss: Je nach Zusammenhang (etwa im Werk des Ignatius von Antiochia) könne es sich auch schlicht um ein endliches Erreichen eines (im Vergleich zur Gegenwart) einfach besseren Zustandes handeln.<sup>5</sup>

In *christlicher* Verwendung bezeichnet der Begriff zuweilen die Rückkehr der Juden nach Jerusalem<sup>6</sup>, dann aber auch die Erlösung,<sup>7</sup> die Auferstehung des Fleisches<sup>8</sup> oder auch schlichtweg das Eschaton.<sup>9</sup> Bis zur Zeit des Origenes wird ‚Apokatastasis‘ (neben der Bedeutung eines Fortschrittes zu einem besseren Zustand) sicher mehrheitlich, wie Gotthold Müller wohl impliziert,<sup>10</sup> wie in der Gnosis (vgl. unten, Abschnitte 3 und 4) im Sinn von „Rückkehr“ und „Wiederherstellung“ verwendet: in der Antike allgemein, im 1. Klemensbrief<sup>11</sup> und so auch bei Justin dem Märtyrer und Klemens von Alexandria<sup>12</sup> etwa als „Rückkehr zu einem früheren, perfekten Zustand“,<sup>13</sup> etwa in Bezug auf das zahme Verhalten der heute wilden Tiere.<sup>14</sup>

Morwenna Ludlow<sup>15</sup> unterscheidet zwischen der Vorstellung von der Apokatastasis der Seelen als einer *origenistischen* Lehre von der allumfassenden Erlösung, so wie sie 553 vom 5. Ökumenischen Konzil im Zusammenhang mit der Lehre von der rein geistigen Präexistenz der Seelen verurteilt wurde (38),<sup>16</sup>

---

<sup>5</sup> Siniscalco, *Ἀποκατάστασις*, 383, mit Bezug auf den Brief des Ignatius an die Kirche in Smyrna (c. 11, 2): „il verbo ... possa esprimere altrettanto bene l'idea di un compimento o di un raggiungimento di una condizione migliore dopo le difficoltà provate e sorpassate“.

<sup>6</sup> Bei Klemens von Alexandria, *Stromateis* 1,21, und bei Origenes, *Contra Celsum* 4,22: Ludlow, *Universal Salvation*, 40, Anm. 87.

<sup>7</sup> Bei Justin (Siniscalco, *Ἀποκατάστασις*, 388).

<sup>8</sup> Bei Tatian (Siniscalco, *Ἀποκατάστασις*, 388).

<sup>9</sup> Ludlow, *Universal Salvation*, 41.

<sup>10</sup> Müller, *Origenes und die Apokatastasis*, 174f.: „Vor Origenes wurde das Wort ἀποκατάστασις im klassischen Griechisch und in der Koine als terminus technicus für die Wiederherstellung eines vorübergehend veränderten oder aufgehobenen Zustandes verwendet“.

<sup>11</sup> Siniscalco, *Ἀποκατάστασις*, 382, zitiert 1 Clem 48, 1, wo "ἀποκαταστήση" in einer alten lateinischen Version mit „reducat“ übersetzt wird (Anm. 1).

<sup>12</sup> Lampe, PGL, 195f.

<sup>13</sup> „Le mot ἀποκατάστασις désignait dans l'antiquité grecque le retour à un état antérieur de perfection“: Daniélou, *Apocatastase*, 328.

<sup>14</sup> Bei Theophilus von Antiochien (Siniscalco, *Ἀποκατάστασις*, 385-388); Theophilus († um 183) war Bischof von Antiochia.

<sup>15</sup> In ihrem Buch *Universal Salvation*, Oxford University Press, 2000, in einer siebenseitigen Vorbemerkung zur Terminologie (38-44). Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

<sup>16</sup> Der erste und wichtigste Artikel lautet: „Wenn einer die erdichtete Präexistenz der Seelen und ihre daraus folgende phantastische Wiederherstellung vertritt, so sei er im Banne“ – „Εἴ τις τὴν μυθώδη προῦπαρξιν τῶν ψυχῶν καὶ τὴν ταύτῃ ἐπομένῃν τερατώδη ἀποκατάστασιν πρεσβεύει, ἀνάθεμα ἔστω.“ *Canones XV*, ACO IV 1, 248 (Übersetzung von Görgemanns/ Karpp im Anhang von Origenes, *De Princ.*, 825). Schon 543 waren

und der Verwendung des Ausdrucks bei Origenes selbst, der zwar grundsätzlich wie seine Nachfolger, die Origenisten, an eine Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes der Schöpfung denke (42), aber auch etwa die Heilung eines Blinden oder die Auferstehung als Apokatastasis bezeichnen könne (41) und so wie auch Gregor von Nyssa das Wort zuweilen ohne jede ausdrücklich kosmologische oder eschatologische Bedeutung verwende (42).

## 2. ‚Restitutio‘ bei Tertullian

Den dem griechischen Wort ἀποκατάστασις entsprechenden (vgl. hierzu oben, Abschnitt 1) lateinischen Terminus ‚restitutio‘ verwendet Tertullian bei einer Interpretation von 1Kor 15,28: Die Alleinherrschaft (monarchia) sei heute auf den Sohn übertragen; doch es stehe fest, so Tertullian, dass sie von ihm eines Tages dem Vater zurückerstattet („restituiert“) werden wird: „a quo (scil. Filio) quandoque restituendam Patri constat“.<sup>17</sup> Es handelt sich also hier um eine „Wiederaufrichtung“ des Reiches Gottes (des Vaters)!

Auch Tertullian kennt ja wie Irenaios von Lyon<sup>18</sup> eine Heilszeit schon *in dieser Schöpfung*: Denn nach seiner Ansicht wurde der sündlose Urzustand der Menschheit von einigen Wenigen schon in der montanistischen Prophetie wieder erreicht! Er unterscheidet nach Eckhard Schendel ähnlich wie Irenaios, der bei Adam von der Kindheitsstufe der Menschheit spricht, vier heilszeitliche Stufen der Menschheit:

- den Urzustand,
- die Zeit der Kindheit (Gesetz, Propheten),
- die Zeit der Jugend (Neues Testament)
- und die Zeit des heiligen Geistes (des Parakleten).<sup>19</sup>

In der Zeit des Parakleten muss von den Glaubenden in sittlicher Beziehung der Urzustand der Menschheit wieder erreicht werden; Schendel nennt hierfür zwei Belege,<sup>20</sup> deren erster (aus *De exhortatione Castitatis*) lautet:

„Wie viele Männer und wie viele Frauen zählen um ihrer Enthaltsamkeit willen zu den kirchlichen Ständen! Sie wollten lieber Bräute Gottes sein, sie brachten selber ihren Leib wieder zu Ehren und erwarben schon hienieden die Weihe der Kinder der anderen Welt, indem sie die Begierlichkeit des Fleisches und alles das in sich ertöteten, was keinen Zutritt

---

origenistische Thesen verurteilt worden; vgl. dazu unten, Abschnitt 5.5, und Kapitel IX (Einleitung).

<sup>17</sup> Tertullian, *Prax.* 4,3 (FC 34, 114). „scil. Filio“ ergänzt durch Schendel, *Herrschaft*, 70f. – Der entsprechende biblische Begriff aus 1Kor 15,24 lautet „tradiderit“: Nestle, 468.

<sup>18</sup> Vgl. oben, Kapitel II, Abschnitt 1.2; Kapitel V, Abschnitt 2.

<sup>19</sup> Schendel, *Herrschaft*, 60f.

<sup>20</sup> Schendel, *Herrschaft*, 62, *Anm.* 81: „Cast 13,4; Mon. 5 (Adam-Christus-Parallele; Bild vom Alpha und Omega)“.

ins Paradies erhalten kann. Daraus muß man die Überzeugung schöpfen, daß diejenigen, welche Aufnahme ins Paradies erhalten wollen, endlich einmal von dem ablassen müssen, wovon das Paradies unberührt ist“.<sup>21</sup>

Im zweiten Text (aus *De monogamia*) heisst es:

„Auch der Apostel sagt in seinem Briefe an die Epheser, daß Gott bei sich den Ratschluß gefaßt habe, um die Zeiten zur Fülle zu führen, *alles zum Haupte, d. h. zu seinem Anfang zurückzuführen* in Christo, was im Himmel und auf der Erde ist in ihm. Daher hat der Herr die beiden griechischen Buchstaben, den ersten und den letzten des Alphabets, für sich gewählt als Symbole des Anfangs und des Endes, die beide in ihm zusammentreffen, so daß er also, wie man von A bis Ω fortzählt und von Ω bis A zurückgeht, in derselben Weise an den Tag lege, daß in ihm der Verlauf vom Anfang bis zum Ende und der Rücklauf vom Ende bis zum Anfang enthalten sei, so daß jegliche Veranstaltung auf den ziele, durch den sie angefangen hat – durch das Wort Gottes nämlich, das Fleisch geworden ist, fing sie an – und ebenso endige, wie sie angefangen hat. Und so findet denn in Christo alles seine Zurückbeziehung auf den Anfang, so in Bezug auf den Glauben, der von der Beschneidung zurückkehrt auf die Unversehrtheit des Fleisches, wie es zu Anfang war, so in Bezug auf die Freiheit beim Genuß von Speisen und die Enthaltung von Blut allein, wie es zu Anfang war, so auch in Bezug auf die Untrennbarkeit der Ehe, wie sie von Anfang an war, und das Verbot des Scheidebriefs, der von Anfang an nicht war. Zuletzt wird dann der ganze Mensch in das Paradies zurückgerufen, wo er von Anfang war“.<sup>22</sup>

Gleichzeitig geht Tertullian aber davon aus, dass dieser Zustand auch im Eschaton nicht vollständig erreicht werden kann:

„Warum sollte Christus den Adam nicht wenigstens als Monogamus dahin zurückbringen, da er ihn in derselben Unversehrtheit nicht herstellen kann, in der er von dort weggeschickt wurde?“<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> „Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur, qui deo nubere maluerunt, qui carnis suae honorem restituerunt, — quique se iam illius aevi filios dicauerunt, occidentes in se concupiscentiam libidinis et totum illud, quod intra paradisum non potuit admitti. Vnde praesumendum est hos, qui intra paradisum recipi uolent, tandem debere cessare ab ea re, a qua paradisus intactus est.“ *De exhortatione Castitatis*, CChr.SL 2, 1035. Übersetzung: Dr. K. A. Heinrich Kellner (*Keuschheit*, 346).

<sup>22</sup> „Dicit et Apostolus scribens ad Ephesios Deum proposuisse in semetipso ad dispensationem adimpletionis temporum *ad caput, id est ad initium reciprocare* uniuersa in Christo, quae sunt super caelos et super terras in ipso. Sic et duas Graeciae litteras, summam et ultimam, sibi induit Dominus, initii et finis concurrentium in se figuras, uti, quemadmodum A ad Ω usque uoluitur et rursus Ω ad A replicatur, ita ostenderet in se esse et initii decursum ad finem et finis recursum ad initium, ut omnis dispositio in eo desinens per quem coepta est, per sermonem scilicet Dei qui caro factus est, proinde desinat quemadmodum et coepit. Et adeo in Christo omnia reuocantur ad initium, ut et fides reuersa sit a circumcissione ad integritatem carnis illius, sicut ab initio fuit, et libertas ciborum et sanguinis solius abstinencia, sicut ab initio fuit, et matrimonii indiuiduitas, sicut ab initio fuit, et repudii cohibitio, quod ab initio non fuit, et postremo totus paradisum reuocatur, ubi ab initio fuit.“ *De monogamia*, CChr.SL 2, 1234, Zeilen 9-26. Übersetzung: Dr. K. A. Heinrich Kellner (*Ehe*, 484f.). *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>23</sup> *De monogamia*, CChr.SL 2, 1234 (Zeile 26) - 1235 (Zeile 1): „Cur ergo uel monogamum illo <non> debeat Adam referre, qui non potest tam integrum praestare quam inde dimissus est?“ – Übersetzung: Dr. K. A. Heinrich Kellner (*Ehe*, 485).

Tertullian kennt so eine in der Zeitlichkeit und im Fleisch stattfindende Heilszeit in der Gegenwart, welche sich am Paradies orientiert, so wie es einmal sein wird und möglichst so, wie es einmal war: Wer sich hieran orientiert, hat als Gerechter daran Anteil. Jedoch, im Unterschied zu dem von Jürgen Moltmann erhofften „Mehr“<sup>24</sup>, gilt hier: die Vollkommenheit des Anfangs wird im Eschaton, bei der ‚Rückerstattung‘ des Reiches an den Vater, nicht nur nicht übertroffen, sondern nicht einmal mehr vollständig wieder erreicht! Denn der Makel der Sünde bleibt nach Tertullian am Menschen immer haften.

### 3. ‚Apokatastasis‘ bei Irenaios von Lyon

Wie oben erwähnt<sup>25</sup>, interessiert Irenaios von Lyon besonders die *Anakephalaiosis*. Jedoch finden sich auch bei ihm für das Wort ‚Apokatastasis‘ verschiedene Bedeutungen: Neben der medizinischen, so wie sie auch bei Hippokrates bezeugt ist,<sup>26</sup> der biblischen<sup>27</sup> und der astronomischen<sup>28</sup> kennt er auch eine spezifische Verwendung des Begriffes durch die (valentinianische) Gnosis, mit der er sich eingehend auseinandersetzt: Im dort vorherrschenden Mythos wird die Weisheit nach ihrer Leidenszeit auf Erden und ihrer anschliessenden Rückwendung nach oben wieder zurück ins göttliche Pleroma versetzt.<sup>29</sup> In *Gegen die Häresien* I, 8<sup>30</sup> verwendet Irenaios das Wort ἀποκαθίστασθαι für diese Wiedereinsetzung ins Pleroma, die nach den gnostischen Vorstellungen durch die wieder gefundene Drachme (Lk 15,8f.) symbolisiert wird. Und in *Gegen die Häresien* I, 14 beschreibt Irenaios, wie nach dem Gnostiker Markos die Welt durch den *Logos* aus Buchstaben geschaffen wurde und bei Erreichung des letzten Buchstabens die „Vollendung aller Dinge (ἀποκατάστασις τῶν ὅλων) eingetroffen“<sup>31</sup> sein wird.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu unten, Kapitel X, Abschnitt 4.3.1. – Würde man Vergleiche mit heutigen millenaristischen Konzeptionen ziehen, so könnte man Tertullians Vorstellungen am ehesten mit dem Postmillenarismus vergleichen, da das Reich jetzt schon, vor der Wiederkunft Christi, als in den Gerechten gegenwärtig betrachtet wird.

<sup>25</sup> Kapitel V, Abschnitt 3, zu Beginn.

<sup>26</sup> Siniscalco, *Ἀποκατάστασις*, 394, Anm. 2, verweist auf Liddell-Scott, s.v. ἀποκαθίστημι, sowie auf A. Méhat, *Apocatastase*, VigChr 10 (1956), 196-214, hier 208ff.

<sup>27</sup> Ausser Apg 3,21 (von Irenaios erwähnt in *Gegen die Häresien* III, 12,3: FC 8/3, 126f.) zitiert Irenaios (in *Gegen die Häresien* V, 34,1) Jer 23,7f., wo es um die Rückführung Israels nach Hause geht: „restituet illos in terram ipsorum“ – „er wird sie in ihr eigenes Land zurückbringen“ (FC 8/5, 254f.).

<sup>28</sup> Siniscalco, *Ἀποκατάστασις*, 394.

<sup>29</sup> „Saggezza ... è reintegrata nella sua copia nel Pleroma“ (*Hervorhebung*: K.H.N.): Siniscalco, *Ἀποκατάστασις*, 390.

<sup>30</sup> I, 8,4 (FC 8/I, 180, Zeile 31). Brox übersetzt „zurückversetzt“: (FC 8/I, 181).

<sup>31</sup> I, 14,1: "Τότε δὲ καὶ τὴν ἀποκατάστασιν τῶν ὅλων ἔφη γενέσθαι, ὅταν τὰ πάντα κατελθόντα εἰς τὸ ἐν γράμμα μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐκφώνησιν ἡγήσῃ" – „Dann, sagt

#### 4. Bekehrung nach dem Tod bei Klemens von Alexandria und Euagrios Pontikos

Klemens von Alexandria<sup>32</sup> dagegen ist nach Christian Oeyen „der erste der kirchlichen Schriftsteller, der das Wort *Wiederherstellung* (ἀποκατάστασις) als terminus technicus gebraucht und ihm den Sinn einer Wiedereinsetzung in das Pleroma gibt, der sonst bei den Gnostikern verbreitet war“.<sup>33</sup> Er verwende den Begriff etwa in seinen *Eclogae prophetae*. In den Kapiteln 56f. interpretiere Klemens den Psalm 19 (LXX: Psalm 18), in dem es ja heisst:

„<sup>2</sup>Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes,  
vom Werk seiner Hände kündet das Firmament.  
<sup>3</sup>Ein Tag sagt es dem andern, eine Nacht tut es der andern kund,  
<sup>4</sup>ohne Worte und ohne Reden, unhörbar bleibt ihre Stimme.  
<sup>5a</sup>Doch ihre Botschaft geht in die ganze Welt hinaus,  
<sup>5b</sup>ihre Kunde bis zu den Enden der Erde.  
<sup>5c</sup>Dort hat er der Sonne ein Zelt gebaut.  
<sup>6</sup>Sie tritt aus ihrem Gemach hervor wie ein Bräutigam;  
sie frohlockt wie ein Held und läuft ihre Bahn“.<sup>34</sup>

Vers 5c (LXX: „in der Sonne hat er sein Zelt aufgestellt“) deutete Klemens demnach als Ankündigung der Wiederkunft Christi: Nach seinem Lehrer Pantänus könne man die Psalmen nämlich prophetisch, also futurisch auslegen<sup>35</sup>. Im Folgenden (56,3) beschreibt Klemens, wie wir nach Eph 4,13 „zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen“.<sup>36</sup> Dies tun wir, indem Christus gemäss Psalm 19[18],5c in seinem Zelt wohnt, nämlich in uns, den gerechten Gläubigen, die nach 1Kor 12,12f.19 einen einzigen Leib bilden und „zu der besagten Einheit (im Glauben) *wiederhergestellt werden sollen*“ (ἀποκαταστησόμενοι).<sup>37</sup>

Nach Georg Kretschmar verbindet Klemens in seinen *Eclogae prophetae* die „Apokalyptik mit der stoischen Weltperiodenlehre ...: jede Weltperiode bringt den Aufstieg aller Seelen um eine Stufe“.<sup>38</sup> Dieser Aufstieg nun findet offenbar in gestufter Form innerhalb des Leibes statt, dessen Haupt Christus, die

---

er, ist auch die Vollendung aller Dinge eingetroffen, wenn alles auf den einen Buchstaben trifft und ein und dieselbe Aussprache tönt.“ (FC 8/I, 228f.; vgl. Siniscalco, Ἀποκατάστασις, 390).

<sup>32</sup> Zur Begründung einer universalen Erlösung (*Apokatastasis*) verwendet Klemens besonders gern 1Joh 2,2 und Phil 2,10; vgl. hierzu Harmon, *Every Knee*, 126.

<sup>33</sup> Oeyen, *Engelpneumatologie*, IKZ 55 (1965), 109, Anm. 21.

<sup>34</sup> *Einheitsübersetzung*, 623.

<sup>35</sup> *Ecl. Proph.* 56,1f., Seiten 88f.

<sup>36</sup> *Einheitsübersetzung*, 1306.

<sup>37</sup> *Ecl. Proph.* 56,3, Seite 88, Übersetzung und Hervorhebung: K.H.N.

<sup>38</sup> *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956, zitiert nach: Oeyen, *Engelpneumatologie*, IKZ 55 (1965), 102, Anm. 2; 108, Anm. 19.



Sonne, bildet, um welchen die höchsten Engel gruppiert sind.<sup>39</sup> Er wird durch die Menschen erziehende Engel bewirkt, die durch ihren Dienst (Liturgie) Gottes Heilsökonomie der Schöpfung vermitteln. Sie vollziehen dabei Gottes Gericht, welches, wie Oeyen darstellt, pädagogisch verläuft ("κρίσις παιδείου-σις οὐσα"):<sup>40</sup>

„Die Seelen bleiben für eine Zeit von tausend Jahren unter der engelhaften Erziehung, dann steigen sie zu der folgenden Stufe, um endlich in den vollkommenen Zustand *wieder eingesetzt* zu werden“.<sup>41</sup>

Während die Menschen, so Oeyen<sup>42</sup>, nach Klemens die „mit dem Logos gemeinsame Natur völlig verloren haben“, besitzen die sieben vor der Schöpfung „zuerst geschaffenen“ Engel („Protoktisten“, identisch mit dem Heiligen Geist<sup>43</sup>) eine direkte Schau des Angesichtes des Vaters, welches Christus selber ist. Denn nach Oeyen besteht die geistige Welt bei Klemens in ihren höchsten Hierarchien in den folgenden Stufen:

- „1. Der Vater;
2. Der Sohn, Angesicht des Vaters (= Weisheit, *Logos*);
3. Die sieben ersterschaffenen Engel;
4. Die Erzengel (= Gewalten);
5. Die den Menschen benachbarten Engel“.<sup>44</sup>

Ziel der göttlichen Ökonomie bzw. des Dienstes (Liturgie) der Engel ist die *Wiedereinsetzung* (ἀποκατάστασις) aller in diese ewige Anschauung Gottes.<sup>45</sup> Dabei wird diese Anschauung vorgestellt als durchaus in einem Körper stattfindend, der Gestalt, Aussehen und Haltung hat – wenn auch nicht in der Weise dieser Welt. Oeyen schreibt:<sup>46</sup>

„Im allgemeinen ist das Gewordene (τὸ γενητόν) ja nicht ohne Substanz“ (E [xcerpta ex] T [heodoto] 10,2). Aus diesem stoisch verstandenen Prinzip folgert er, dass auch der Sohn und die obersten Engel Gestalt (μορφή), Aussehen (εἶδος), Haltung (σχῆμα) und Körper (σῶμα) besitzen (ET 10,1). Das soll allerdings zu keinem krass materialistischen Weltbild führen; er fügt nämlich sofort hinzu: „Aber sie (die obersten Wesen) haben keine ähnliche

---

<sup>39</sup> *Ecl. Proph* 56,6, Seiten 90f.

<sup>40</sup> *Ecl. Proph* 40, Seite 76.

<sup>41</sup> Oeyen, *Engelpneumatologie*, IKZ 55 (1965), 109; *Hervorhebung* der Übersetzung des von ἀποκατάστασις abgeleiteten Terminus durch C. Oeyen. Der Text von Klemens steht bei *Ecl. Proph.* 57, 4f., Seite 92; Vers 5 beginnt: "Οἱ γὰρ ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀγγέλους μεταστάντες χίλια ἔτη μαθητεύονται ὑπὸ τῶν ἀγγέλων, εἰς τελειότητα ἀποκαθίστάμενοι" – „die nämlich, welche aus Menschen zu Engeln umgewandelt wurden, werden 1000 Jahre lang erzogen durch die Engel und so bis zur Vollendung *wiederhergestellt*.“ – *Hervorhebungen*: K.H.N.

<sup>42</sup> Oeyen, *Engelpneumatologie*, IKZ 55 (1965), 108, *Anm.* 18.

<sup>43</sup> Oeyen, *Engelpneumatologie*, IKZ 56 (1966), 40.

<sup>44</sup> Ebd., 27.

<sup>45</sup> Oeyen, *Engelpneumatologie*, IKZ 55 (1965), 110. 113.

<sup>46</sup> Ebd., 104.

Gestalt oder Körper wie die Körper von dieser Welt' (ET 10,2)<sup>47</sup>.“

Schon zur Zeit des Ersten Bundes haben offenbar nach Klemens die Protoktisten (d.h. hat der Heilige Geist) durch prophetische Offenbarungen gewirkt, so am Sinai,<sup>48</sup> aber auch schon im Paradies (Adam: das Verbot, die Frucht zu essen), zur Zeit des Noah (Regenbogen) und des Abraham.<sup>49</sup> Diese Engel haben, so Oeyen, in der Zeit des Ersten Testaments „dem Logos als Werkzeuge für seine alttestamentlichen Erscheinungen“ gedient.<sup>50</sup> Erst mit der Geburt Christi sei dann nach Klemens der *Logos* selbst erschienen: Das Antlitz des Vaters wurde wieder sichtbar, und zwar auch für schon Verstorbene: durch seine Niederfahrt zum Hades. So spricht Klemens im Rahmen eines Römerbriefkommentars an verschiedenen Stellen der *Teppiche* von der Verkündigung des Evangeliums bei den zuvor als Gerechte verstorbenen Heiden und Juden, die vor der Ankunft des Gesetzes bzw. Christi lebten:

„Es sagt nämlich der Apostel [Röm 11,11]: ‚Doch durch ihr Versagen ward den Völkern die Rettung zuteil, um sie eifersüchtig zu machen‘ und sie zur Umkehr zu bringen. [43,5] Der Hirt aber, wenn er über die Verstorbenen redet, weiss zugleich, dass bei den Heiden und bei den Juden einige Gerechte sind, nicht nur vor der Ankunft des Herrn, sondern auch vor dem Gesetz, wie es Gott gefallen wollte: Abel, Noah und andere Gerechte. [44,1] Er sagt also dann, dass die Apostel und Lehrer, die den Namen des Gottessohnes verkündet hatten und gestorben waren, in Vollmacht und Glauben den Verstorbenen predigten.“<sup>51</sup>

Das Zitat aus dem *Hirten des Hermas*<sup>52</sup> findet sich<sup>53</sup> im 9. Gleichnis. Es lautet übersetzt:<sup>54</sup>

---

<sup>47</sup> Ebd., 104, *Anm.* 7: „Die Körper der höheren Wesen sind nicht nur reiner und vollkommener als die von dieser Welt (Klemens gebraucht den Ausdruck *voerà σώματα*); die Körperlichkeit selbst ist eigentlich nur ein relativer Begriff, der den niedrigeren Stand eines Wesens ausdrückt. So sind diese Wesen ohne Körper, wenn man sie mit den irdischen Körpern vergleicht; aber im Vergleich mit dem Sohne sind sie messbar und wahrnehmbar; so auch der Sohn im Vergleich mit dem Vater (ET 11, 3)“.

<sup>48</sup> Ebd., 116.

<sup>49</sup> Ebd., 114, *Anm.* 7.

<sup>50</sup> Ebd., 119.

<sup>51</sup> *Stromata* 2, 43,4 - 44,1 (SC 38, 68): "φησὶ γὰρ ὁ ἀπόστολος· ἄλλα τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἢ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτοὺς· καὶ μετανοῆσαι βουλῆθῃναι. (43,5) Ὁ Ποιμὴν δὲ ἀπλῶς ἐπὶ τῶν κεκοιμημένων θεὶς τὴν λέξιν δικαίους οἷδέ τινας ἐν ἔθνεσι καὶ ἐν Ἰουδαίοις οὐ μόνον πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας, ἀλλὰ καὶ πρὸ νόμου κατὰ τὴν πρὸς θεὸν εὐαρέστησιν, ὡς Ἀβελ, ὡς Νῶε, ὡς εἴ τις ἕτερος δίκαιος. (44,1) Φησὶ γοῦν τοὺς ἀποστόλους καὶ διδασκάλους τοὺς κηρύξαντας τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ κοιμηθέντας τῇ δυνάμει καὶ τῇ πίστει κηρῦξαι τοῖς προκεκοιμημένοις." – Übersetzung: K.H.N.

<sup>52</sup> Hermas, einer der Apostolischen Väter, schrieb diese Schrift, welche bis weit in das 4. Jahrhundert hinein in den Gottesdiensten vorgelesen wurde, um 140.

<sup>53</sup> Nach SC 38, 69, *Anm.* 1.

<sup>54</sup> *Sim.* IX, 16, 5. Übersetzung aus: *Die Apostolischen Väter*, 513; dort (512) auch der griechische Text.

„Herr“, fragte ich, „weswegen sind auch die 40 Steine mit ihnen aus der Tiefe aufgestiegen, obwohl sie doch das Siegel schon hatten?“ Er antwortete: „Weil diese Apostel und Lehrer, die den Namen des Gottessohnes gepredigt hatten und in Kraft des Gottessohnes und im Glauben an ihn entschlafen waren, auch den vorher Entschlafenen gepredigt und ihnen das Siegel der Predigt gegeben haben.“

Hierauf nun bezieht sich Klemens offenbar noch öfter, etwa *Stromata* 6, 45,4f., wenn er schreibt:

„Was nun? Ist nicht deutlich, dass der Herr das Evangelium denen gepredigt hat, die in der Sintflut umgekommen waren, zumal sie noch gefesselt waren, und denen, die sich in einem bewachten Gefängnis fanden?“<sup>55</sup> Es wird aber auch im zweiten Buch der Teppiche gezeigt, dass die Apostel – in der Nachfolge des Herrn – sogar denen im Hades gepredigt haben.“<sup>56</sup>

Tatsächlich rechnet Klemens also mit der Möglichkeit einer Konversion im Hades, etwa für die, die sich – zwar Sünder – doch (als Heiden) nach der Philosophie bzw. (als Juden) nach dem Gesetz ausrichteten:

„Es war nämlich, so glaube ich, nötig, dass, wie ja auch hier, so auch dort die besten der Apostel zu Nachahmern des Meisters wurden, damit er die Hebräer, sie aber die Völker zur Umkehr führen würden, und zwar die, die wohl nach dem Gesetz bzw. nach der Philosophie in Gerechtigkeit ihr Leben verbracht haben, es aber nicht in vollendeter Weise, sondern sündig zu Ende gebracht haben.“<sup>57</sup>

Der Universalist und Unitarier John Wesley Hanson führt in seinem Buch *Universalism*, für das er übrigens „I Corinthians xv. 28“ als Motto auf der Titelseite anführt, diese Höllenpredigt an:

„Clement of Alexandria is explicit in declaring that the Gospel was preached to all, both Jews and Gentiles, in Hades; – that ‚the sole cause of the Lord’s descent to the underworld was to preach the gospel‘ (Strom. VI.)“.<sup>58</sup>

Für ihn ist deutlich, dass Klemens Universalist war (54): „Passages from the works of Clement, only a few of which we quote, will sufficiently establish

---

<sup>55</sup> Vgl. Gen 7,21; 1Petr 3,19: Die Opfer der Sintflut repräsentieren nach dem Herausgeber Patrick Descourtieux, die gesamte Menschheit (*SC* 446, 152, *Anm.* 3): „Le Christ est allé prêcher ‚aux esprits qui sont en prison‘ (v. 19), après avoir été victimes du déluge (v. 20). Ces victimes représentent l’humanité entière, car, au déluge, c’est ‚la chair pécheresse de tous les hommes qui a péri‘ (cf. *infra* 52, 1).“

<sup>56</sup> *SC* 446, 152: "Τί δ'· οὐχὶ δηλοῦσιν εὐηγγελίσθαι τὸν κύριον τοῖς τε ἀπολωλόσιν ἐν τῷ κατακλυσμῷ, μᾶλλον δὲ πεπεδημένοις, καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ τε καὶ φρουρᾷ συνεχόμενοις; Δέδεικται δὲ κἂν τῷ δευτέρῳ Στρωματεῖ τοὺς ἀποστόλους ἀκολουθῶς τῷ κυρίῳ καὶ τοὺς ἐν ᾿Αΐδου εὐηγγελισμένους." – Übersetzung: K.H.N.

<sup>57</sup> *Stromata* 6, 45,5 (*SC* 446, 152): "ἐχρῆν γάρ, οἶμαι, ὥσπερ κἂν ταῦθα, οὕτως δὲ κάκεισε τοὺς ἀρίστους τῶν μαθητῶν μιμητὰς γενέσθαι τοῦ διδασκάλου, ἵν' ὁ μὲν τοὺς ἐξ Ἑβραίων, οἱ δὲ τὰ ἔθνη εἰς ἐπιστροφὴν ἀγάγωσι, τουτέστιν τοὺς ἐν δικαιοσύνῃ τῇ κατὰ νόμον καὶ κατὰ φιλοσοφίαν βεβιωκότας μὲν, οὐ τελείως δὲ, ἀλλ' ἁμαρτητικῶς διαπεραναμένους τὸν βίον." – Übersetzung: K.H.N.

<sup>58</sup> Hanson 1899, 34 (Abschnitt „Gospel Preached to the Dead“). Auch die folgende Seitenzahl in Klammern bezieht sich auf dieses Buch (aus dem Abschnitt „Clement’s Language“; Paginierung nur in der Internet-Version).

the fact that he taught universal restoration. ...“. Diese Passagen<sup>59</sup> zeigen tatsächlich, dass Gott nach Klemens nur aus pädagogischen Gründen strafen und keine Vergeltung (τιμωρία) üben wird. –

Auch der Mönch Evagrius Pontikos hält eine Umkehr aus dem Hades für möglich, ja er sieht den Zweck der Hölle in dieser Umkehr. Wie Luke Dysinger darstellt, sieht Evagrius im Mitleid des reichen Mannes, der Lazarus sieht, aber nicht erreichen kann, für seine Brüder (Lk 16,28) einen ‚Samen‘ für Tugend. Das Leiden in der Hölle könne einen solchen ‚Samen‘ zum ‚Fruchttragen‘ bringen:

„Evagrius’ most radical illustration of providential abandonment is his own admittedly-unique exegesis of the parable of the rich man and Lazarus in chapter sixteen of St. Luke’s gospel. In scholion 62 *on Proverbs* 5, 14, Evagrius claims that in the ‚place of torment‘ where the rich man laments it is still possible to learn about mercy and even to grow in previously unknown compassion for others. Although ‚condemned to hell because of his evil‘, the rich man ‚had pity on his brothers‘; and ‚to have mercy is the outstanding seed of virtue‘.“<sup>60</sup>

Für Evagrius ist das Gute älter als das Böse, und es wird auch länger währen; darauf verweist Dysinger in einer Anmerkung.<sup>61</sup> Daraufhin fährt er fort:

„Evagrius suggests in this text that it is possible for the sufferings of hell to bring to fruition the imperishable ‚seeds of virtue‘ which were originally implanted within the soul at its creation. He was aware that this exegesis of the parable of the rich man and Lazarus is very different from the considerably more pessimistic interpretation familiar to of his contemporaries;<sup>62</sup> nevertheless, Evagrius appears not only to have been convinced by but also deeply committed to this interpretation, since he repeats it with only minor variations in five dif-

---

<sup>59</sup> Hanson nennt und zitiert „Strom, VII, ii; Pedag. I, 8; on I John ii, 2; Strom. VII, 16“, mit Diskussion der Bedeutung der folgenden Begriffe: „*Timoria* should always be translated ‚vengeance‘, or ‚torment‘; *kolasis*, ‚punishment‘, and *paideia* ‚chastisement‘, or ‚correction‘.“

<sup>60</sup> Dysinger, *The Logoi*, 467. *Hervorhebung* von L. D.

<sup>61</sup> Ebd., 467f., *Anm.* 23: „Evagrius, scholion 62 *on Proverbs* 5,14, SC 340, pp. 152-154: ‚I was almost given over to every evil in the midst of the congregation and assembly. (62) There was [a time] when evil did not exist, and there will be [a time] when it no longer exists; but there was never [a time] when virtue did not exist and there will never be [a time] when it does not exist. For the seeds of virtue are indestructible. And this man [speaking the proverb] convinces me, who was almost but not completely given over to every evil; as does the rich man who was condemned to hell because of his evil, and who had pity on his brothers (Luke 16,19-31). For to have mercy is the outstanding seed of virtue.‘“ *Hervorhebungen und Ergänzungen* in [] von L. D.

<sup>62</sup> Ebd., 468, *Anm.* 24: „In his letter to the monk Krekiopios (*Letter* 59.3) Evagrius acknowledges the more conventional interpretation of this parable with which Krekiopios was familiar. He prefaces his own more radical exegesis with the following observation: ‚And since you mention Lazarus and the rich man, that Lazarus was gladdened through knowledge while the rich man was tormented by the flames of ignorance, you should also know this [...]‘.“ *Hervorhebung* von L. D.

ferent places in his writings<sup>63</sup>.“

## 5. ‚Apokatastasis‘ bei Origenes als Transzendierung von Zeitlichkeit

Häufig findet sich der Apokatastasis-Begriff bei Origenes. Er hat ihn sowohl im Sinne von „Rückkehr“ als auch von „Wiederherstellung“<sup>64</sup> verwendet, also ‚konservativ‘.

Es kann hier nun nicht der Versuch gemacht werden, die Lehre des Origenes über die Apokatastasis vollständig darzustellen,<sup>65</sup> geschweige denn die verschiedenen Ansätze bei ihrer Erforschung.<sup>66</sup> Da jedoch die weitere Verwendung des Wortes massgeblich durch ihn beeinflusst wurde (bzw. sich der Streit um die Apokatastasis sich vor allem an seiner Theologie der „Wiederherstellung präexistenter Seelen“ entzündete), soll die Forschung zu diesem Thema, so weit ich sie überblicken kann, möglichst kurz zusammengefasst werden.

### 5.1 Schrifthermeneutik

Origenes versteht die heilige Schrift generell als einen göttlich inspirierten Text,<sup>67</sup> der dem Leser bei der Reise seiner Seele zu Gott (durch Reinigung, Erziehung und Vergöttlichung)<sup>68</sup> zur Seite gestellt ist. Der Begriff der *Apokatastasis* als der „endzeitliche[n] Beseitigung alles Bösen und – damit verbunden – [der] vollkommene[n] Wiederherstellung der Schöpfung in ihren ursprünglichen Zustand“<sup>69</sup> spielt daher (so Gotthold Müller) für Origenes als ein theologischer Grundsatz eine massgebliche „systematisch-theologische“ und auch hermeneutische Rolle: Weil Gott die Welt geschaffen hat, wird einst die Seele wie alle Dinge wieder zu Gott zurückkehren – „dann, wenn Gott alles in

---

<sup>63</sup> Anm. 25: „Scholion 62 on Proverbs 5,14, *Kephalaia Gnostica* I.40, *Malignis Cogitationibus* 31, *Letters* 43.3 and 59.3.“ *Hervorhebungen* von L. D.

<sup>64</sup> Belege bei Müller, *Origenes und die Apokatastasis*, 175.

<sup>65</sup> Nicht zuletzt aufgrund der unvollständigen Textüberlieferung bleiben hier manche Fragen offen. Zu Origenes' Biblexegese in Bezug auf die Apokatastasis Panton (universale Erlösung) vgl. z.B. Harmon, *Every Knee*, 49-70.

<sup>66</sup> Vgl. die Reihe *Origeniana* – Vorträge der internationalen Origenes-Kongresse (1. Montserrat 1973, 2. Bari 1980, 3. Manchester 1985, 4. Innsbruck 1987, 5. Boston 1989, 6. Chantilly 1993, 7. Marburg/ Hofgeismar 1997, 8. Pisa 2001, 9. Pecs 2005, 10. Krakau 2009), Leuven University Press (BETHL).

<sup>67</sup> Ludlow, *Origen and Gregory*, 46.

<sup>68</sup> Ludlow, *Origen and Gregory*, 51.

<sup>69</sup> Müller, *Origenes und die Apokatastasis*, 175.

allem sein wird“.<sup>70</sup>

Hierfür bietet Origenes zwei Begründungen, die eine (vgl. den folgenden Abschnitt 5.2) christologisch, die andere (Abschnitt 5.3) ontologisch:

## 5.2 Christologische Begründung der Apokatastasis

Jesus wurde „für den ganzen Kosmos dahingegeben“:

„... wenn auch einige wie Giganten oder Titanen wider Gott streiten wollen, in Gemeinschaft mit Celsus und den Leuten, welche Krieg begonnen haben mit ... Jesus ... selbst, der zum Heile unseres Geschlechts sich der ganzen Welt auf einmal als das Wort, so wie es jeder fassen kann, hingegeben hat“.<sup>71</sup>

Himmel und Erde, Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit werden durch die Kraft des Kreuzestodes Christi geheilt:

„Doch [wir behaupten, dass] das Kreuz Christi und sein Tod, den er am Ende der Zeit [wörtlich: „Äonen“] auf sich nahm, eine solche Kraft haben, daß sie nicht nur für die gegenwärtige, sondern auch für die zukünftige Welt und sogar für die vergangenen Zeiten zum Heil ausreicht“.<sup>72</sup>

Weil der *Logos* stärker als alle Übel der Seele ist, kann er sich alle Dinge unterwerfen, um sie dem Vater zu übergeben:

„Was also vorher nicht in den Händen Jesu war, wurde ihm vom Vater in seine Hände gegeben, und zwar nicht das eine und das andere nicht, sondern alles ... Auch die Feinde Jesu waren ein Teil des Ganzen, von denen Jesus irgendwie im voraus wußte, daß sie ihm vom

---

<sup>70</sup> Müller, *Origenes und die Apokatastasis*, 175. – Vgl. ebd., 182f.: „Den entscheidenden Schriftbeweis für seine Lehre von der Wiederherstellung aller Dinge findet er in 1. Kor. 15, 16-28.“ – In *De Princ* findet sich im Kontext aller Stellen, an denen von ‚Wiederherstellung/ wiederherstellen‘ die Rede ist, ein Verweis auf 1Kor 15,28 (vgl. oben, Kapitel V, Abschnitt 3.2).

<sup>71</sup> *Contra Celsum* VIII, 11 (Origenes Werke, Zweiter Band, 229, Zeilen 7ff.): "... κἂν οἷον Γίγαντές τινες ἢ Τιτῆνες ... θεομαχεῖν θέλωσι μετὰ Κέλσου καὶ τῶν ἀραμένων πόλεμον πρὸς ... αὐτὸν [Ἰησοῦν] τὸν ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους ἡμῶν παντὶ τῷ κόσμῳ ἀθρώως ἑαυτὸν ὄντα λόγον, ὡς ἕκαστος χωρεῖ, ἐπιδεδωκότα." Übersetzung: Paul Koetschau (SDK 6, 165f.). – Müller, *Origenes und die Apokatastasis*, 181, Anm. 43, zitiert die Stelle ungenau als „C.C. VIII, 11: 3, 299, 7ff.“ (*Hervorhebung*: K.H.N.) und übersetzt: „Von Jesus und zu ihm, der zum Heil unseres Geschlechtes und für den *ganzen* Kosmos dahingegeben ist.“ (*Hervorhebung*: M.); die Einschränkung „so wie es jeder fassen kann“ lässt er weg.

<sup>72</sup> Origenes, Römerbrief-Kommentar 5,10 (FC 2/3, 182, Zeilen 18ff. :) „... sed tantam esse vim crucis Christi, et mortis hujus, quam in saeculorum fine suscepit, asserimus, quae ad sanitatem et remedium non solum praesentis et futuri, sed etiam praeteritorum saeculorum, et non solum humano huic nostrorum ordini, sed etiam coelestibus virtutibus ordinibusque sufficiat.“ – Müller, *Origenes und die Apokatastasis*, 182 zitiert die Stelle als „CER V, 10: 1053 AB“. Übersetzung durch Theresia Heither OSB (FC 2/3, 183).

Vater gegeben waren“.<sup>73</sup>

Dabei schliesst Origenes das Gericht nicht aus:<sup>74</sup>

„Aber wenn ihm auch der Vater alles in seine Hände gegeben hat und in Christus alle lebendig gemacht werden, wird dennoch die Gerechtigkeit Gottes nicht zunichte, sondern jedem nach seiner Würdigkeit zugeteilt“.

Die Wendung „jedem nach seiner Würdigkeit“, die später regelmässig in den entsprechenden maximianischen Partien begegnet, sich aber auch schon bei Irenaios von Lyon findet<sup>75</sup>, wird hier also mit 1Kor 15,22f. begründet: „weil offenbar dem ‚So werden in Christus alle lebendig gemacht‘ (1Kor 15,22) das ‚und ein jeder in seiner eigenen Anordnung‘ (1 Kor 15,23) folgt.“

### 5.3 Ontologische Begründung

Die andere (ontologische) Begründung der Apokatastasis lautet: Das Böse besitze „kein (wahres) Sein“. Origenes argumentiert aus Ex 3,14 (Gottesname ‚Der Seiende‘) und Mk 10,18 („Keiner ist gut als allein Gott“: der Vater), dass „der Gute“ und „der Seiende“ dasselbe sind; ebenso seien ihre Gegensätze identisch; „... (daraus folgt, daß) das Schlechte und Böse nicht-seiend ist“.<sup>76</sup> Der Tod, weil „dem Leben entgegengesetzt“, könne nicht wie dieses ewig sein:

„Das Ewige ist ja dem Ewigen nicht entgegengesetzt, sondern es ist ihm gleich. Nun ist aber sicher, daß der Tod dem Leben entgegengesetzt ist; wenn das Leben ewig ist, kann also der Tod mit Sicherheit nicht ewig sein“.<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> *Comm. in Ev. Joa.* XXXII, 3 (CGS 10, 429, Zeilen 13ff): "οὐκοῦν τὰ μὴ πρότερον ὄντα ἐν ταῖς χερσὶν τοῦ Ἰησοῦ δίδοται ὑπὸ τοῦ πατρὸς εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ οὐ τινὰ μὲν τινὰ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα· ... [es folgt Ps. 109,1] καὶ γὰρ οἱ ἐχθροὶ τοῦ Ἰησοῦ μέρος τι τῶν πάντων ἦσαν οὓς ἤδει, ὅσον ἐπὶ τῇ προγνώσει δεδόσθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς ὁ Ἰησοῦς." Übersetzung: Müller, *Origenes und die Apokatastasis*, 182.

<sup>74</sup> *Comm. in Ev. Joa.* XXXII, 3 (CGS 10, 429, Zeilen 22-27; Origenes zitiert unmittelbar vorher Joh 13,3 und 1 Kor 15, 22): "ἀλλ' εἰ καὶ πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ἐν τῷ χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται, οὐ συγχεῖται ἡ διακοσύνη τοῦ θεοῦ καὶ τὸ κατ' ἀξίαν ἕκαστον οἰκονομεῖσθαι· ὅπερ δηλοῦται ἐπιφερωμένου τῷ ,Οὕτως ἐν τῷ χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται' (1 Kor 15,22) τοῦ ,Ἐκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι' (1Kor 15,23)" Übersetzung: Müller, *Origenes und die Apokatastasis*, 182; wörtlich: „... wird dennoch die Gerechtigkeit Gottes und das nach Würdigkeit jedem Zuteilen nicht zunichte, weil ...“

<sup>75</sup> Siehe oben, Kapitel V, Abschnitt 2.

<sup>76</sup> *Comm. in Ev. Joa.* II, 13 (CGS 10, 69, Zeile 17): "τὸ πονηρὸν καὶ τὸ κακὸν οὐκ ὄν." Übersetzung: Rolf Göglar (*MKZU* 4, 152). Müller, *Origenes und die Apokatastasis*, 184 zitiert diese Stelle als „CEJ II, 13: 10, 69, 14ff.“

<sup>77</sup> Origenes, Römerbrief-Kommentar 5,7 (*FC* 2/3, 132, Zeile 21): „Aeternum namque aeterno contrarium non erit, sed idem. Nunc autem certum est mortem vitae esse contrarium; certum est ergo quod si vita aeterna est, mors esse non possit aeterna.“ – Müller, *Ori-*

Origenes bezieht sich unmittelbar vorher (Zeile 18) auf 1Kor 15,26, wo Paulus schreibt, dass als letzter Feind der Tod vernichtet werden wird; unter dessen Herrschaft aber steht der, der sündigt; diese Herrschaft wiederum könne aber, so schreibt er ähnlich wie später Euagrios Pontikos (vgl. oben, Abschnitt 4), nicht so von ewiger Dauer sein wie die des Lebens und der Gerechtigkeit. Strafen wird Gott daher nur aus pädagogischen, medizinischen oder soteriologischen Gründen (Reinigung):

„Es sagt also (die Schrift), daß unser Gott ‚ein verzehrendes Feuer‘ sei, daß ‚Feuerströme vor ihm herziehen‘, ja daß er ‚hingehe wie Feuer eines Schmelzofens ...‘, um sein Volk zu reinigen“.<sup>78</sup>

Nach Gotthold Müller nimmt Origenes „von der Heilswirkung des Blutes Christi ... auch den Teufel und die Dämonen nicht aus“.<sup>79</sup> Was Origenes schreibt, ist allerdings lediglich das folgende:

„Jedenfalls glauben wir, daß Gottes Güte durch seinen Christus die ganze Schöpfung zu einem einzigen Ende führen wird, in dem auch die Feinde unterworfen werden“.<sup>80</sup>

#### 5.4 Bekehrung oder Unterwerfung?

Wenn es hier also um die Unterwerfung der Feinde geht, so stellt sich die Frage, ob sie bekehrt oder bezwungen werden. Henri Crouzel ist dieser Frage nachgegangen und hat eine Ambivalenz bei Origenes selbst festgestellt. In den *Prinzipien* heisst es einerseits:

„Diese Unterwerfung wird sich erfüllen nach bestimmten Weisen, Regeln und Zeiten, nämlich nicht durch einen Zwang, der zur Unterwerfung drängt, und nicht durch Gewalt wird

---

*genes und die Apokatastasis*, 185 zitiert diese Stelle als „CER V, 7: 1037A“. – Theresa Heither OSB übersetzt (*FC* 2/3, 133) und merkt an (*Anm.* 77): „Eine platonische Argumentation; vgl. Plato, *Phaidon*, 105c-106d.“

<sup>78</sup> Übersetzung und Hervorhebung: Müller, *Origenes und die Apokatastasis*, 187: *Contra Celsum* IV, 13 (*Werke* I, 282f., Zeilen 32/1ff.): "φησὶ δὲ ὁ θεῖος λόγος τὸν θεὸν ἡμῶν εἶναι „πῦρ καταναλίσκον“, [*Anm.* im Apparatus: „Vgl. Deut. 4,24. 9,3. Hebr 12,29“; so auch in *Septuaginta*, 293; 302 und im NT: *Nestle*, 585] καὶ „ποταμοὺς πυρὸς ἔλκειν ἔμπροσθεν αὐτοῦ“, [*Anm.* im Apparatus: „Vgl. Dan 7, 10.“; Origenes verwendet die durch Theodotion korrigierte LXX-Version (θ); *Septuaginta*, 913, formuliert dasselbe so: "ἐξεπορεύετο κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ ποταμὸς πυρός" – „es floss ein Feuerstrom von seinem Antlitz herab“] ἀλλὰ καὶ αὐτὸν εἰσπορεύεσθαι „ὡς πῦρ χωνευτηρίου ...“ [*Anm.* im Apparatus: „Vgl. Mal 3,2.“; so auch in *Septuaginta*, 564] ἵνα χωνεύσῃ τὸν ἑαυτοῦ λαόν." Zu den von Origenes hier verwendeten Bildern vgl. unten, Kapitel IX, Abschnitt 5.1.

<sup>79</sup> Müller, *Origenes und die Apokatastasis*, 187.

<sup>80</sup> *De Princ.* I, 6,1 (TzF 24, 214, Zeile 20 = 79, Zeile 3 in der Zählung P. Koetschus): „In unum sane finem putamus quod bonitas Dei per Christum suum universam revocet creaturam, subactis ac subditis [wörtlich. „bezwungen und unterworfen“] etiam inimicis.“ Übersetzung: Görgemanns/ Karpp (TzF 24, 215).



die ganze Welt Gott untertan ...“.<sup>81</sup>

Allerdings schliesst die Fortsetzung des Zitates Drohungen ein, im Sinne der damals weitgehend positiven Bewertung von Strafen in der Pädagogik; sie lautet:

„... sondern durch Wort, Vernunft, Wissen, Aufmunterung der Besseren, gute Lehren, auch durch angemessene, der Sache entsprechende Strafandrohungen, welche in gerechter Weise gegen jene gerichtet sind, die die Sorge um ihr Heil und ihren Nutzen vernachlässigen und sich um ihre Unversehrtheit nicht kümmern“.<sup>82</sup>

Gleich anschliessend werden diese Fehlbaren mit Unmündigen (Sklaven oder Kindern) verglichen, die später, wenn sie vernünftig geworden sind, zum Guten überredet werden können. – Andererseits scheint eine Stelle aus den *Jo-sua-Homilien* eine gewaltsame Unterwerfung zu bezeichnen:

„Wenn aber jemand aus Notwendigkeit dann unterworfen worden sein wird, wenn das ‚Ich habe den letzten Feind, den Tod zerstört‘ notwendig ist, wird dies nicht mehr zu Gefallen derer sein, die sich unterwerfen“.<sup>83</sup>

Diese Ambivalenz hängt aber wohl einerseits damit zusammen, dass in der Eschatologie über zukünftige, noch unbekannte Dinge verhandelt wird: Origenes stellt selber Fragen zusammen, deren Beantwortung er Gott selber überlassen möchte:<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> *De Princ.* III, 5,8 (TzF 24, 639). Crouzel, *Origène*, VIII („*Quand le Fils transmet le Royaume à Dieu son Père*“: L’interprétation d’Origène, Nachdruck aus: *Studia Missionalia* 33, Rom 1984), 368, verweist auf *De Princ.* III, 5,8 und übersetzt die Stelle ins Französische: „Cette soumission s’accomplira selon des manières, des normes et en des temps déterminés, ce qui veut dire que ce n’est pas forcé par une nécessité ou par suite de la violence que le monde entier se soumettra à Dieu“ – Es handelt sich um den folgenden, von Rufinus überlieferten Text (TzF 24, 638, Zeilen 19ff. = 278, Zeilen 24ff. in der Zählung P. Koetschus): „Verum certis quibusque et modis et disciplinis et temporibus subiectio ista complebitur, id est non necessitate aliqua ad subiectionem cogente nec per vim subditus fiet omnis mundo deo ...“

<sup>82</sup> „... sed verbo ratione doctrina provocatione meliorum institutionibus optimis comminationibus quoque dignis et competentibus, quae iuste immineant his, qui salutis et utilitatis suae curam sanitatemque contemnunt.“ Übersetzung: Görgemanns/ Karpp, welche anmerken (*Anm.* 32): „Hier liegt die platonische Antithese von ‚Zwang‘ und ‚Überredung‘ zugrunde (Tim 48A).“

<sup>83</sup> *HomJos* XVI, 3; Übersetzung: K.H.N.; CGS 30, 398: „Cum vero ex necessitate quis fuerit subiectus, tunc, quando etiam ‚novissimum inimicum destrui‘ necesse est ‚mortem‘, non erit iam gratia his, qui subiciuntur.“ – Crouzel, *Origène*, XIII, 369 zitiert die französische Übersetzung von A. Jaubert: „Mais lorsque la soumission aura été faite par la force, au jour où il faut que soit détruit le dernier ennemi, c’est-à-dire la mort, il n’y aura plus de faveur pour ceux que l’on soumet.“

<sup>84</sup> *De Princ.* III, 5,8 (TzF 24, 640): „Quomodo autem servata omnibus rationabilibus creaturis arbitrii libertate unusquisque debeat dispensari, id est quos velut iam paratos et capaces sermo dei inveniat et instruat, quos autem interim differat, a quibus vero penitus occultetur et longe eorum a se fieri dispenset auditum, quosque rursum contemnentes indicatum sibi et praedicatum verbo dei correptionibus quibusdam et castigationibus inlatis perurgeat ad salutem conversionemque eorum quodammodo exigat et extorqueat, quibus

„Es bleiben manche Fragen<sup>85</sup>: Wie soll unter Wahrung der Willensfreiheit bei allen Vernunftgeschöpfen über ein jedes [in der Heilsordnung] verfügt werden? Welche davon findet das Wort Gottes gleichsam schon vorbereitet und aufnahmefähig und unterrichtet sie; welche stellt es für eine Weile zurück; und vor welchen verbirgt es sich gänzlich und hält ihr Ohr fern von sich? Welche ferner von denen, die das ihnen gewiesene und gepredigte Wort Gottes verachten, drängt es mit gewissen Strafen und Züchtigungen zum Heil, erzwingt gewissermaßen ihre Bekehrung? Und welchen bietet es [einfach] Gelegenheiten zur Rettung, so daß zuweilen jemand durch eine bloße Antwort den Glauben kundtut und das sichere Heil findet? Aus welchen Gründen und bei welchen Anlässen geschieht all dies; welche tiefen Einblicke der göttlichen Weisheit und welche Kenntnis von den Bewegungen ihres Willens liegen all diesen Verfügungen zugrunde? [All das] ist allein Gott bekannt und seinem Einziggeborenen, ‚durch den alles geschaffen‘ [vgl. Joh. 1,3] und ‚wiederhergestellt‘ [vgl. Apg. 3,21] ist, und dem heiligen Geiste, durch den alles geheiligt wird, ‚welcher vom Vater selbst ausgeht‘ [Joh. 15,26], welchem Ehre ist auf ewige Zeiten. Amen“.

Zudem merkt er schon im ersten Kapitel, in der Einleitung zur Eschatologie („De fine et consummatione“) an, er wolle diese Aussagen mehr als ein Untersuchender und Erörternder denn als ein fest und sicher Behauptender machen;<sup>86</sup> sie trügen mehr den Charakter einer Disputation als einer Lehre.<sup>87</sup>

Dennoch spielen diese Fragen für den späteren Umgang der Kirche und des christlichen Staates mit Macht eine entscheidende Rolle. Daher betrachten wir noch weitere Stellen: zunächst eine weitere aus *De Principiis*,<sup>88</sup> wo Origenes die Unterwerfung unter Christus allgemein als heilsam qualifiziert: „Auch die Apostel und Heiligen sind ihm unterworfen“; und ganz allgemein sei das Ende „dem Anfang ähnlich“, also nicht dual gespalten.<sup>89</sup> Hier wird deutlich, dass Origenes mit einer freiwilligen Unterwerfung aller rechnen möchte, auch wenn dies Äonen dauern sollte.<sup>90</sup>

---

vero etiam occasiones quasdam praestet salutis, ita ut interdum etiam ex responsione sola fide prolata indubitata quis ceperit salutem, quibus haec ex causis vel quibus occasionibus fiant, quidve in his intro inspiciens divina sapientia, vel quos motus propositi eorum videns haec universa dispenset: soli deo cognitum est et unigenito eius, ‚per quem creata‘ ac ‚reparata‘ ‚sunt universa‘, et spiritui sancto, per quem cuncta sanctificantur, ‚qui ab ipso patre procedit‘, cui est gloria in aeterna saecula. Amen.“ – Übersetzung und *Anm.* in [...] von Görgemanns/ Karpp (TzF 24, 641).

<sup>85</sup> *Anm.* 33: „Der folgende Abschnitt rekapituliert Fragestellungen aus § 5 und aus III 1,7-17. Schnitzer vermutet, daß seine Weitläufigkeit auf Erweiterungen Rufins zurückgehe, aber solche Problemreihungen gehören zum Stil des Or.“

<sup>86</sup> *De Princ.* I, 6,1; TzF 24, 214, Zeilen 12f. (= 78, Zeilen 17f. in der Zählung Koetschus).

<sup>87</sup> Ebd., Zeilen 16f. (= 78, Zeilen 21f.): I, 6,1.

<sup>88</sup> 216, Zeilen 9f. (= 79, Zeilen 16f.): I, 6,1.

<sup>89</sup> 216, Zeilen 15f. (= 79f., Zeilen 22.1.): I, 6,2. Dieser Grundsatz wurde später verurteilt; vgl. dazu unten, Kapitel IX, Abschnitte 1; 5.5.

<sup>90</sup> Schendel, *Herrschaft*, 97. – Auch Gregor von Nazianz unterscheidet zwischen denen, die sich freiwillig unterwerfen und denen, die dies gezwungenermaßen tun. Ein erneuter Abfall (ein erneuter Missbrauch des freien Willens), den Origenes diskutiert, ist für ihn aber nicht möglich (ebd., 188).

## 5.5 Erneuter Fall oder stabiler Endzustand? Zum ‚doppelten‘ Schöpfungsbe- griff

Wenn alle Geistwesen ihre schlechten Erfahrungen mit dem Bösen hinter sich haben werden, wird aber zumindestens nach Origenes' Römerbriefkommentar die Liebe die Kreatur vor einem erneuten Fall bewahren:

„Darum nämlich wird die Liebe als größer bezeichnet, größer als Glaube und Hoffnung (vgl. 1Kor 13,13), weil sie allein bewirken wird, daß man nicht mehr sündigen kann. Wenn nämlich die Seele zu solcher Vollkommenheit aufgestiegen ist, daß sie Gott aus ganzem Herzen, ganzer Seele und mit allen ihren Kräften liebt und auch den Nächsten wie sich selbst, wo ist dann noch Raum für die Sünde? ... Daher wird die Liebe, weil sie größer ist als alles, mit Recht alle Kreatur vor dem Fall bewahren. Dann wird Gott alles in allem sein (vgl. 1Kor 15,28)“.<sup>91</sup>

Wie aber interpretiert Origenes dann das Gericht Gottes? Während es bei den meisten Kirchenvätern als „Jüngstes“ vor allem noch aussteht, findet es seiner Ansicht nach schon seit Anbeginn der materiellen Schöpfung statt. Origenes kennt in *De Principiis* kein positiv-diesseitiges Millennium für die Gerechten, weder vor noch nach der zweiten Parusie Christi; er strebt nach Höherem (so auch Richard Bauckham, der betont, für Origenes seien die millennaristischen Vorstellungen „zu krass physikalisch für eine christliche Hoffnung“<sup>92</sup>) – eben der Apokatastasis. Für ihn büßen wir in diesem Leben für unsere Fehler, die wir in der geistigen Vor-Welt verübten: Er versteht offenbar die gegenwärtigen Zeitläufte, die ‚Äonen‘ (das ist die materielle, ‚zweite‘ Schöpfung) als die Zeit, in der wir (ehemaligen und eigentlichen) Geistwesen das Gericht über unsere jeweils Kraft unseres freien Willens vor unserer ‚Inkarnation‘ verübten Verfehlungen empfangen; denn so „hat ein jedes Vernunftgeschöpf in sich selbst die Ursache dafür, daß es in diesen oder jenen Rang des Lebens eingeordnet ist“<sup>93</sup>; das Gericht, aber auch die Chance zur Umkehr, wird so als zeitlich (äonisch) befristet und in diesem oder einem der nächsten Weltzeitalter stattfindend konzipiert.

---

<sup>91</sup> Origenes, Römerbrief-Kommentar 5,10, Übersetzung: Theresa Heither OSB (FC 2/2, 185). „Idcirco enim et fide et spe maior caritas dicitur, quia sola erit, per quam delinqui ultra non poterit. Si enim in id anima perfectionis ascenderit, ut ex toto corde suo et ex tota anima sua et ex totis viribus suis diligit Deum et proximum suum tamquam se ipsam, ubi erit peccati locus? ... Et ideo merito caritas, quae sola omnium maior est, omnem creaturam continebit a lapso. Tunc erit Deus omnia in omnibus.“ (FC 2/3, 184, Zeilen 1-5. 12-14).

<sup>92</sup> „Those who explicitly rejected millenarianism in the Pre-Constantinian period (notably Gaius of Rome, Origen and Dionysius of Alexandria) found the millenarian expectation of an earthly paradise too crassly physical and earthly to be appropriate as a Christian hope“: Bauckham, *All in All*, 129f.

<sup>93</sup> *De Princ.* III, 5,4; Übersetzung: Görgemanns/ Karpp (TzF 24, 633). Rufins Übersetzung (TzF 24, 632, Zeilen 9f. = 275, Zeilen 26f. in der Zählung P. Koetschus): „... dum unaquaeque (sc. dispensatio) in semet ipsa habet causas, quod in illo vel in illo vitae ordine posita est.“

Der „vollkommene Endzustand“<sup>94</sup> wird sowohl denen offen stehen, die (offenbar noch in der Zeit der Äonen) „alles abgeübt und wiedergutmacht haben“<sup>95</sup>, als auch denen, die, „wie es heißt, durch ihr Verdienst jenes Reich ‚des Himmels‘ oder ‚der Himmel‘ erhalten“:<sup>96</sup> denn ob dieser Endzustand auch ohne Körper<sup>97</sup>, mit einem ätherischen Körper<sup>98</sup> oder über den Fixsternen ausserhalb der Planetensphäre<sup>99</sup> seinen Ort haben wird: Er wird „als *etwas Größeres* gelten *denn als Äon*“.<sup>100</sup> –

Wenn nämlich die geistige Welt „wiederhergestellt“ ist, gibt es keine Zeitlichkeit (Äonen) mehr: Der Terminus *restitutio* begegnet in einem Zusammenhang, in dem es um eine Transzendierung der Äonenabfolge geht: um „etwas, das *höher steht als die Äonen*“. Die Überwindung von Tod und Sünde wird die Schöpfung in Gott „wiederbringen“:

„Gibt es nun noch etwas, das *höher steht als die Äonen* ... etwas, das vielleicht bei der ‚Wiederbringung aller‘ [vgl. Apg 3,21] statthaben wird, wenn alles zu seiner vollkomme-

<sup>94</sup> *De Princ.* II, 3,7; Übersetzung: Görgemanns/ Karpp (TzF 24, 327). Rufins Übersetzung, die oft mehrere lateinische Synonyme verwendet (vgl. TzF 24, 49), lautet (TzF 24, 326, Zeile 6 = 126, Zeile 3 in der Zählung P. Koetschus): „finis omnium atque perfectio tuta ac fidissima“.

<sup>95</sup> *De Princ.* II, 3,7: „... dort [sc. in diesem Himmel und dieser Erde, in dem der vollkommene Endzustand aller stattfindet] werden die einen nach der Züchtigung, die sie für ihre Verfehlungen erlitten haben zu ihrer Reinigung, nachdem sie alles abgeübt und wiedergutmacht haben, jenes Land als Wohnstätte bekommen; ...“; Übersetzung: Görgemanns/ Karpp (TzF 24, 327). Rufins Übersetzung (TzF 24, 326, Zeilen 4ff. = 126, Zeilen 1ff.): „(caelum illud, quod ...circumdat et continet terram, in ... quo) ... hi qui post correptionem castigationum, quas pro delectis pertulerant purgatoris obtenu, expletis omnibus atque depensis, terrae illius habitaculum mereantur ...“.

<sup>96</sup> *De Princ.* II, 3,7; Übersetzung: Görgemanns/ Karpp (TzF 24, 327). Rufins Übersetzung (TzF 24, 326, Zeilen 11f. = 126, Zeilen 8f.): „(hi vero, qui) ... caeli illius vel caelorum promereri regna dicantur“.

<sup>97</sup> *De Princ.* II, 3,7: TzF 24, 324, Zeile 4 = 125, Zeile 4 (Rufin): „incorporea (vita)“; Zeile 17 (Hieronimus): „sine corpore“.

<sup>98</sup> *De Princ.* II, 3,7: TzF 24, 324, Zeile 11 = 125, Zeile 11 (Rufin): „in aetherium statum permutata“; Zeile 20 (Hieronimus): „dissolvetur in aetherem“.

<sup>99</sup> *De Princ.* II, 3,7: TzF 24, 326, Zeile 1 = 125, Zeile 15 (Rufin): „supra illam quae ἀπλανής dicitur“; 324, Zeilen 21f. (Hieronimus): „sphaera illa, quam supra appellavimus ἀπλανή ... dissolvitur in nihilum, illa vero, qua ἀντιζώνη ipsa tenetur et cingitur, vocabitur ‚terra bona‘ ...“ – Übersetzung der Hieronimus-Version durch Görgemanns/ Karpp (TzF 24, 325): „Jene Sphäre, die wir oben die Fixsternsphäre genannt haben, ... wird in Nichts vergehen; jene Sphäre aber, von der der äußere Gürtel [Anm. 34: „Mit ‚der äußere Gürtel‘ geben wir vermutungsweise das Wort ἀντιζώνη wieder, das nur hier belegt ist. Es scheint damit die Grenze der sichtbaren Welt gemeint zu sein, nämlich die uns sichtbare Innenseite der Fixsternsphäre.“] selbst umschlossen und umgürtet wird, wird ‚die gute Erde‘ heißen (vgl. Ex 3,8)“.

<sup>100</sup> *De Princ.* II, 3,5 (TzF 24, 314, Zeilen 4f. = 120, Zeilen 20f.): „id fortasse *plus aliquid esse quam saeculum* intelligendum est, in quo erit omnium consummatio“ – Görgemanns/ Karpp übersetzen (TzF 24, 315): „Dies, worin die Vollendung von allem stattfinden soll, muß dann wohl *als etwas Größeres* gelten *als der Äon*.“ *Hervorhebung: K.H.N.*

nen Erfüllung kommt? Dies, worin die Vollendung von allem stattfinden soll, muß dann wohl *als etwas Größeres* gelten *denn als Äon*. Ich gehe dabei aus von der Autorität der heiligen Schrift, wo es heißt [vgl. Dan 12,3 Θ<sup>101</sup>]: ‚In Äonen, und fernerhin‘. Mit ‚fernerhin‘ ist offenbar etwas *Größeres* gemeint *als die Äonen*; es ist zu bedenken, ob nicht das Wort des Erlösers [Joh 17, 24 und 21] ‚Ich will, daß wo ich bin, auch diese mit mir seien‘, und ‚Daß wie ich und du eins sind, auch diese in uns seien‘, auf etwas *Größeres* hinweist *als auf einen Äon oder mehrere*, vielleicht sogar etwas *Größeres als die ‚Äonen der Äonen‘* [vgl. Ps 83[84],5 u.ö.], nämlich einen Zustand, wo *nicht mehr alles in einem Äon* ist, sondern ‚Gott alles und in allen‘ [vgl. 1Kor 15,28]“. <sup>102</sup>

Hier kommt schon zum Ausdruck, was Gregor von Nyssa später in seiner Vorstellung von einer unendlichen Annäherung an Gott (siehe unten, Abschnitt 6) impliziert: dass nämlich Gott die Ewigkeit der Äonen übersteigt. Anders als in der Theologie Gregors ist aber das Geschöpf nach Origenes <sup>103</sup> fähig, diese Grenze mit Christus zu erreichen.

Was nun aber die Theologie des Origenes ebenso deutlich charakterisiert wie seine Lösung der Frage nach der universalen Heilshoffnung, ist die starke Tendenz hin zu einer unkörperlichen Fassung seiner Apokatastasis-Lehre; denn ebenso wie alle Schlechtigkeit und das Unbelebte <sup>104</sup> schliesst er jedenfalls die unvernünftigen Tiere wie auch unsere eigenen materiellen Körper von der Apokatastasis aus:

„Es heißt, daß Gott (am Ende) ‚alles in allem werde‘ (vgl. 1Kor. 15,28). Ebenso wie wir nun keine Schlechtigkeit mehr existieren lassen können, wenn Gott ‚alles in allem wird‘, und auch keine vernunftlosen Tiere, weil Gott sonst auch in die Schlechtigkeit und in vernunftlose Tiere eingehen würde, aber auch nichts Unbelebtes, weil Gott sonst auch in diesem sein würde, wenn er ‚alles wird‘: so (können wir) auch keine Körper mehr (existieren lassen), die ja ihrer eigenen Natur nach unbelebt sind“. <sup>105</sup>

<sup>101</sup> Anm. 14: „Gr.: εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ ἔτι.“

<sup>102</sup> *De Princ.* II, 3,5 (TzF 24, 314, Zeilen 1ff. = 120, Zeilen 17ff. in der Zählung P. Koetschus): „Si vero est aliquid *saeculis maius* ... quod erit forte in ‚restitutione omnium‘, cum ad perfectum finem universa perveniunt: id fortasse *plus aliquid esse quam saeculum* intellegendum est, in quo erit omnium consummatio. Movet me autem in hoc scripturae sanctae auctoritas, quae dicit: ‚in saeculum, et adhuc‘; ‚adhuc‘ enim quod dicit, *plus aliquid sine dubio quam saeculum* vult intellegi; vide ne illud quod dicit salvator quia ‚Volo ubi ego sum ut et isti ibi sint mecum‘ et ‚Sicut ego et tu unum sumus, ut et isti in nobis unum sint‘ ostendere videatur *plus aliquid quam est saeculum vel saecula*, forte etiam *plus quam est ‚saecula saeculorum‘*, id videlicet cum *iam non in saecula sunt omnia*, sed ‚omnia et in omnibus deus‘.“ – Übersetzung und Ergänzungen in []: Görgemanns/ Karpp (TzF 24, 315). *Hervorhebungen*: K.H.N.

<sup>103</sup> Wie auch später nach Maximus; vgl. unten, Kapitel IX, Abschnitt 3; 5.7.

<sup>104</sup> Rufinus benennt dieses als „Hölzer und Steine“ („ligna vel lapides“ : *De Princ.* III, 6,2: TzF 24, 648, Zeile 4 = 283, Zeile 4).

<sup>105</sup> *De Princ.* III, 6,2: TzF 24, 648, Zeilen 22ff. = 282, Zeilen 21ff. (Fragment bei Justin, *Ep. ad Menam*): „Λεγουμένου τοῦ θεοῦ, πάντα γίνεσθαι ἐν πᾶσιν, ὥσπερ οὐ δυνάμεθα κακίαν καταλιπεῖν, ὅτε θεὸς, πάντα γίνεται ἐν πᾶσιν, οὐδὲ ἄλογα ζῶντα, ἵνα μὴ καὶ ἐν κακίᾳ ὁ θεὸς γίνηται καὶ ἐν ἀλόγοις ζῶσι, ἀλλ’ οὐδὲ ἄψυχα, ἵνα μὴ καὶ ἐν αὐτοῖς ὁ θεὸς, ὅτε, πάντα γίνεται, οὕτως οὐδὲ σώματα, ἅτινα τῇ ἰδίᾳ φύσει

Vernünftige Wesen dagegen (und hierzu zählte er<sup>106</sup> auch die Sterne)<sup>107</sup> sind nach Origenes ihrer Natur nach dem geistigen, unkörperlichen Wesen Gottes ähnlich und können daher vergöttlicht werden; denn ob Origenes nun den Endzustand der Vernunftwesen als körperlos, ätherisch oder als überweltlich beschreibt: Körperlichkeit, welche unterhalb der ätherischen Sphäre beheimatet ist, hat in der Apokatastasis keinen Raum mehr, denn sie ist erst nachträglich, aufgrund des Falls der Vernunftwesen, als eine „zweite Schöpfung“ ins Dasein getreten, allerdings von Gott selbst angeordnet: „Diese Anordnung hat Gott erst nachträglich<sup>108</sup> getroffen“.<sup>109</sup> Die Vernunftwesen aber werden Teil des Leibes Christi, von dem es heisst:

„Bei der Vollendung der Welt umfaßt er in sich alle die, die er dem Vater unterwirft und die durch ihn zum Heil kommen, und heißt darum selber mit ihnen dem Vater ‚unterworfen‘.“<sup>110</sup>

All die genannten verschiedenen Aspekte der origenischen Apokatastasis-Lehre müssen gesondert betrachtet werden, wenn man die spätere Verurteilung der Lehre seiner Anhänger (543 und 553)<sup>111</sup> diskutiert: wird doch dort die Apokatastasis unter der Voraussetzung einer Wiederherstellung der geistigen Natur präexistenter Seelen verurteilt. So heisst es (im Anathema 1 von 543):

„Wenn einer sagt oder dafürhält, die Seelen der Menschen seien präexistent gewesen, insofern sie früher Intelligenzen und heilige Mächte gewesen seien; es habe sie aber Überdruß ergriffen an der Schau Gottes und sie hätten sich zum Schlechteren gewendet; darum seien

---

ἄψυχά εἰσιν.“ – Übersetzung: Görgemanns/ Karpp (TzF 24, 649). – Offenbar galt für Origenes der Grundsatz: Gott ist nicht im Schlechten (μὴ καὶ ἐν κακίᾳ ὁ θεὸς γίνηται), der – wie wir (unten, Abschnitt 6) sehen werden, auch für seinen Schüler Gregor von Nyssa eine wichtige Rolle spielte, auch wenn er von diesem in der Frage der Körperlichkeit anders interpretiert wurde (Abschnitt 6.1).

<sup>106</sup> Wie heute noch theosophische und esoterische Autoren wie Rupert Sheldrake oder Matthew Fox (vgl. Matthew Fox/ Rupert Sheldrake, *Engel. Die kosmische Intelligenz*, München 1996/ *The Physics of Angels. A Realm where Spirit and Science meet*, San Francisco 1996).

<sup>107</sup> *De Princ.* I, 7,3 (TzF 24, 236, Zeilen 22ff. = 88, Zeilen 9ff. in der Zählung von P. Koetschau): „Putamus ergo posse ea ... animantia designari, quod et mandata dicuntur accipere a deo, quod utique non nisi rationabilibus animantibus fieri solet.“ – „Wir glauben nun, daß sie (sc. Sonne, Mond und Sterne; siehe den Beginn von I 7,2, S. 235) ... als beseelt bezeichnet werden können, weil es von ihnen auch heißt, daß sie Befehle von Gott erhalten, was ja nur bei vernünftigen, beseelten Wesen zu geschehen pflegt.“ (TzF 24, 237).

<sup>108</sup> *Anm.* 26: „D. h. die Schöpfung der sichtbaren Welt geschah nach der Schöpfung der Vernunftwesen.“

<sup>109</sup> *De Princ.* III, 5,5: TzF 24, 632, Zeile 11 = 276, Zeile 1 (Rufin): „Hanc ... dispositionem ... postea ordinavit“ – (TzF 24, 633).

<sup>110</sup> *De Princ.* III, 5,6: TzF 24, 636, Zeilen 10-12 = 277, Zeilen 15-19 (Rufin): „in consummatione saeculi in semet ipso conplectens omnes, quos subicit patri et qui per eum veniunt ad salutem, cum ipsis et in ipsis ipse quoque ‚subiectus‘ dicitur patri.“ (übersetzt durch Görgemanns/ Karpp in TzF 24, 637).

<sup>111</sup> Nach Dechow, *Heresy Charges*, 120 haben schon im Jahr 400 die Kirchen von Ägypten, Zypern und Rom seine Lehre verurteilt.

sie abgekühlt von der Liebe zu Gott, hätten davon den Namen ‚Seelen‘ bekommen und seien zur Strafe in Körper herabgeschickt worden – so sei er im Banne“.<sup>112</sup>

Dies stellt auch Johanna Christine Janowski klar, wenn sie betont, dass Justinian I. 543 gerade „unter Rekurs auf die Autorität Gregor von Nyssas“<sup>113</sup> und auch 553 die Apokatastasis-Lehre unter der „Prämisse einer Präexistenz der Seelen“ verurteilt hat. Nach Janowski wurde hier „eine nicht nur ideelle, sondern auch strikt ontologische Präexistenz von menschlichen und nichtmenschlichen Seelen, auch von Gestirnseelen, samt der Seele Jesu Christi in Gestalt körperloser Existenzen, die einst im Urzustand der Gottesschau standen“,<sup>114</sup> vorausgesetzt, und sie stellt klar:

„Die vorausgesetzte/ anathematisierte *Apokatastasis aller Intelligenzen* ist ... gerade *keine Apokatastasis panton* im Sinne z.B. schwäbisch-pietistischer und -theosophischer Apokatastasis-Tradition“;<sup>115</sup>

denn etwa für den Pietisten Friedrich Christoph Oetinger war ja bekanntermassen die „Leiblichkeit ... das Ende der Werke Gottes“.<sup>116</sup>

## 6. ‚Apokatastasis‘ bei Gregor von Nyssa als ewiger Weg zu Gott

Tatsächlich griffen Vertreter des Schwäbischen Pietismus wie Friedrich Christoph Oetinger auf Traditionen zurück, die sich wie Gregor zu einer leiblichen Eschatologie bekannten, welche nicht wie Origenes allein den Geist, sondern eine ursprüngliche, nicht der Vergänglichkeit unterworfenen Leiblichkeit dem ersten (und unsere vergängliche dann dem zweiten) Schöpfungsbericht zuordneten: J. Chr. Janowski schreibt in Bezug auf die schwäbischen Pietisten,

dass „diese z.T. durch Kabbala und Theosophie ... mitgeprägte Tradition modifiziert an Vorstellungen von erster und zweiter Schöpfung ... [anknüpfen kann,] wie sie ähnlich z.B. auch Gregor von Nyssa kennt“.<sup>117</sup>

---

<sup>112</sup> *De Princ.*, 822: "Εἴ τις λέγει ἡ ἔχει προυπάρχειν τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς οἷα πρῶην νόας οὐσας καὶ ἀγίας δυνάμεις, κόρον δὲ λαβούσας τῆς θείας θεωρίας καὶ πρὸς τὸ χεῖρον ταπείσας καὶ διὰ τοῦτο ἀποψυγείσας μὲν τῆς τοῦ θεοῦ ἀγάπης, ἐντεῦθεν δὲ ψυχὰς ὀνομασθείσας καὶ τιμωρίας χάριν εἰς σώματα καταπεμφθείσας, ἀνάθεμα ἔστω." Übersetzung: Görgemanns/ Karpp (*De Princ.*, 823). *Anm.* 2 auf S. 823 verweist auf die etymologische Ableitung der „Seele“ (psyche) von der „Abkühlung“ (psychesthai) bei *De princ.* II, 8,3.

<sup>113</sup> Janowski, *Eschatologischer Dualismus?*, 192f., *Anm.* 86.

<sup>114</sup> Janowski, *Allerlösung*, Band 1, 103.

<sup>115</sup> Ebd., 107; *Hervorhebungen* von J.

<sup>116</sup> In seinem *Biblischen und Emblematischen Wörterbuch*, s.v. „Leib“, Ausgabe von 1776, 407, zitiert nach der textkritischen Ausgabe von 1999, 223. Dieser Artikel schliesst mit den Worten: „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes [sic], wie aus der Stadt Gottes [sic] klar erhellet (Offenb. 20).“

<sup>117</sup> Janowski, *Allerlösung*, Band 1, 107, *Anm.* 62.

Was nämlich Origenes offenbar eher skizzenhaft und teilweise widersprüchlich und in Form von offenen Fragen formuliert hat (vgl. oben, Abschnitt 5.4) und was Markell von Ankyra visionär in der wachsenden Macht der Reichskirche geschaut hat<sup>118</sup>, das hat Gregor von Nyssa später genauer durchdacht und als Antwort auf die Arianer formuliert, welche 1Kor 15,28 („Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich unterwerfen“) als Beleg für die Subordination des Sohnes verwendeten<sup>119</sup>: die Hoffnung auf die Durchsetzung des universalen Rettungswillens Gottes.

In seinem Traktat *In illud: Tunc et ipse Filius* („Wenn der Sohn alles unterworfen haben wird“)<sup>120</sup> hat auch er eine Theologie der Apokatastasis entwickelt. Nach ihm umfasst Gott das All: Wer in Gott sei, der habe alles, weil er Gott habe; dies aber sei nichts anderes als Gott geeint zu werden<sup>121</sup>. Seinem Lehrer Origenes folgt Gregor wie Markell darin, dass sich die Unterwerfung des Sohnes unter den Vater nicht bloss auf den historischen Jesus bezieht, sondern auf seinen ganzen mystischen Leib. Dieser umfasse heute die Kirche<sup>122</sup>, am Ende der Zeiten<sup>123</sup> jedoch die ganze Welt<sup>124</sup>; dann, wenn Gott alles in allem sein wird, müsse das Böse überwunden sein: denn „Gott kann sich

<sup>118</sup> Vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 4.1.1.

<sup>119</sup> Gregor nennt sie seine Gegner (ἐναντίων): PG 44, 1305C; vgl. *Le Christ pascal*, 109, Anm. 2: „Théodoret rapporte que (les ariens) avaient sans cesse ce verset à la bouche (*Lettres pauliniennes*, PG 82, 357).“

<sup>120</sup> Griechischer Urtext: *In illud: Tunc et ipse Filius*, ed. J. K. Downing; lateinische Übersetzung: PG 44, 1303-1326; französische Übersetzung: *Le Christ pascal*, 107-127.

<sup>121</sup> "ὁ ἐν θεῷ γινόμενος πάντα ἔχει ἐν τῷ ἐκείνῳ ἔχειν. οὐδὲν δὲ ἕτερόν ἐστι τὸ ἔχειν τὸν θεόν ἢ τὸ ἐνωθῆναι θεῷ": *In illud: Tunc et ipse Filius*, 18, Zeilen 13-15 = *In illud, quando ...*, PG 44, 1317A, 7-9.

<sup>122</sup> "ἡ τοῦ σώματος τούτου ὑποταγὴ αὐτοῦ λέγεται εἶναι τοῦ υἱοῦ ὑποταγὴ τοῦ ἀνακεκραμένου πρὸς τὸ ἴδιον σῶμα, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία": *In illud: Tunc et ipse Filius*, 18, Zeilen 20-24; „la soumission de ce corps sera dite être la soumission du Fils lui-même mêlé à son propre corps qui est l’Eglise [Anm. 15: „Explication qui vient d’Origène, *Principes*, III, 5, 6 – 6, 9.“]: *Le Christ pascal*, 119.

<sup>123</sup> Gregor verweist auf Phil 2, 10f.: „damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: ‚Jesus Christus ist der Herr‘ – zur Ehre Gottes, des Vaters“.

<sup>124</sup> "ὁμόφωνος πᾶσα ἡ κτίσις γένηται πρὸς ἑαυτὴν ... [Anm. zu Zeilen 12-14: „Phil 2, 10-11“] ... τότε πάσης τῆς κτίσεως ἐν σῶμα γινόμενος καὶ πάντων διὰ τῆς ὑπακοῆς μετ’ ἀλλήλων ἐν αὐτῷ συμφυέντων, τὴν τοῦ ἰδίου σώματος πρὸς τὸν πατέρα ὑποταγὴν εἰς ἑαυτὸν ἀναφέρει": *In illud: Tunc et ipse Filius*, 20, Zeilen 11. 14-17; „toute la création sera en accord avec elle-même ... alors toute la création étant devenue un seul corps et tous étant unis les uns avec les autres en lui par l’obéissance, il rapportera à lui-même la soumission de son propre corps au Père [Anm. 17: „Les perspectives de l’œuvre salvifique s’étendent au cosmos tout entier. Dans l’Homélie pascal 2, l’évêque avait déjà développé la dimension cosmique et universelle de la croix. Elle reparaît ici.“]: *Le Christ pascal*, 121.



unmöglich im Bösen befinden“!<sup>125</sup>

Für Gregor folgt dieses Axiom, das uns oben schon bei Origenes im Zusammenhang mit der Vergeistigung der Schöpfung begegnet ist<sup>126</sup>, aus seinem Gottesverständnis; dieser Zusammenhang soll nach einem Exkurs zu Plotin (6.0) genauer betrachtet werden.

Nach Ekkehard Mühlenberg nämlich war Gregor der erste, der es gewagt hat, Gott Unendlichkeit im strengen Sinne zuzusprechen<sup>127</sup>. Denn noch für Origenes hätte dies (wie schon für Platon<sup>128</sup> und Aristoteles) bedeutet, dass Gott unbestimmt und daher auch unvernünftig wäre, so Mühlenberg:

„Origenes hatte ja zeigen wollen, daß die Welt begrenzt sein muß. Seine philosophische Bildung ließ ihm gegen alles vulgärchristliche Gerede nur die eine Aussage sinnvoll erscheinen, daß die Macht Gottes selbst begrenzt ist. Die Schöpfermacht verwirklicht sich ganz in den geschaffenen Dingen. Weil die Schöpfermacht in sich selbst begrenzt ist, deswegen können auch die geschaffenen Dinge in ihrer Gesamtheit begrenzt sein. Die Notwendigkeit des Gedankens liegt für Origenes darin, daß Gott seine Schöpferkraft und damit das aus ihr Gewordene muß denkend umfassen können. Die Vernunft aber kann nur Begrenztes ergreifen. Insofern Gott auch sich selbst denkt, ist sein ganzes Wesen begrenzt“.<sup>129</sup>

## 6.0 Exkurs zu Plotin

Auch für Plotin war das Unendliche, Unbestimmte (τὸ ἄπειρον) – nach Mühlenberg im Gegensatz zum göttlichen „Einen“<sup>130</sup> – unter Umständen Symbol für die Materie, ja für das Böse:

„Fassen wir zusammen, so ist festzustellen, daß τὸ ἄπειρον wesentlich die grenzenlose Unbestimmtheit bei Plotin ist. τὸ ἄπειρον ist keine Wesensaussage des Einen, sondern ist beim aufsteigenden Weg das Letzte und beim absteigenden Weg das Erste, was der Vernunft vom Einen erscheint. Insofern die Ekstase für die Vernunft vorausgesetzt wird, erscheint gewöhnlich das Unbestimmte nach dem Einen als seine erste Emanation. ... Emanation

---

<sup>125</sup> "οὐ γάρ ἐστι δυνατόν ἐν κακῷ τὸν θεὸν γενέσθαι." *In illud: Tunc et ipse filius*, 17, Zeile 21/ PG 44, 1316 D 4f./ *Le Christ pascal*, 119. Vgl. ‚Macrinia‘ *Dialogus*, 104C: "Εἰ γὰρ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν ὁ Θεὸς ἔσται, ἡ κακία δηλαδὴ ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔσται." – „Denn wenn Gott in allen ist, dann kann die Sünde nicht mehr in ihnen sein.“: *Dialog mit Makrina*, 299. – Zu Gregors Apokatastasis-Lehre vgl. auch Harmon, *Every Knee*, 83-123.

<sup>126</sup> Impliziert in *De Princ.* III, 6,2; vgl. oben, Abschnitt 5.5.

<sup>127</sup> Mühlenberg, *Unendlichkeit*, 133: „Gregor von Nyssa hat gegen die ihm voraufgehende Tradition begründet, daß das Wesen Gottes unendlich ist.“

<sup>128</sup> Vgl. Schefer, *Erfahrung*, 185f.: „Das erste [positive, lichte] Prinzip steht ... für Sein, Einheit, Grenze, Beständigkeit, Leben, Göttlichkeit etc.; das zweite [negative, dunkle] Prinzip für Nichtsein, Vielheit, Unbegrenztheit, Veränderung, Tod, Sterblichkeit etc.“

<sup>129</sup> Mühlenberg, *Unendlichkeit*, 136; vgl. ebd., 80.

<sup>130</sup> Anders beschreibt es Beierwaltes, *Platonismus*, 201, für den Plotin auch das Eine als unbestimmt bezeichnet und dem Unbestimmten so den negativen Charakter, „der ihm in der pythagoreisch-platonischen Tradition eigen war, entschieden rehabilitiert“. Zu Plotin vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 4.2.1.

tion ist eine Metapher für das, was die Seele beim Herausfallen aus der Ekstase erleidet. Plotin umschreibt die Ursächlichkeit des Einen bei dem Werden des ersten Momentes nach der Schau (cf. V, 2) als Emanation. Man kann m.E. auf dieser Basis behaupten, daß es für Plotin nur ein Unbestimmtes gibt, nämlich die intelligible Materie. Wird sie zum Seienden erklärt, ohne sich vom Einen bestimmen zu lassen, so geht sie damit zum Unbestimmtsein über und wird das Böse“.<sup>131</sup>

Identisch mit Gott werde die Seele nach Plotin nur dann, wenn sie diese unendliche Unbestimmtheit hinter sich lässt und mit dem Einen identisch wird. Dann aber – in der seltenen, aber in diesem Leben möglichen Unio mystica – verliert sie ihre eigene Identität:

„Wenn man das ‚Eine‘ in seiner allumfassenden Einheit umgreifen will, so darf sich nichts mehr außerhalb befinden, was sich noch von ihm unterscheidet. Die unterschiedslose Einheit zu begreifen, ist für die menschliche Vernunft eine unüberwindliche Schwierigkeit. ... Das, was sie begreifen will, bleibt im Gegenüber zu ihr stehen. Aber wenn der Mensch von ihr absieht und mit seinem Denken auch seine Individualität aufgibt, dann kann er die Möglichkeit der Schau des Einen vollziehen“.<sup>132</sup> –

Bei Gregor von Nyssa dagegen wird Gott jedenfalls ausdrücklich als unendlich bezeichnet<sup>133</sup>; Mühlenberg fasst die Beweisführung Gregors wie folgt zusammen.

„I Logische Grundlage: Die Grenze eines Dinges wird durch die anwesende Größe ihres Gegenteils bestimmt.

II Metaphysische Grundlage: Gottes Wesen ist einfach.“<sup>134</sup>

- α) Ist Gott in sich selbst einfach, so ist er aus sich selbst gut und nicht durch Teilhabe am Guten.
- β) Da Gottes Wesen nicht aus entgegengesetzten Eigenschaften zusammengesetzt ist – er ist einfach –, ist die Anwesenheit des Schlechten als Gegenteil des Guten ausgeschlossen.
- γ) Gemäß der logischen Voraussetzung gilt, daß Gottes Größe im Guten nicht begrenzt ist.
- δ) Folglich ist Gott unbegrenzt gut, d. h. er ist unendlich“.<sup>135</sup>

Das Böse ist somit bei Gregor wie bei Origenes ohne wahre Substanz: Es ist bloss eine vorübergehende Eigenschaft der Schöpfung<sup>136</sup>; und auch die Ver-

---

<sup>131</sup> Mühlenberg, *Unendlichkeit*, 82; 131f.

<sup>132</sup> Mühlenberg, *Unendlichkeit*, 127.

<sup>133</sup> Etwa in *La vie de Moïse*, 50, Zeilen 5f. (Préface, 7): "ἀόριστος ἄρα καὶ ἀπεράτωτος ἡ θεία φύσις"; 51, Zeilen 7f.: „la nature divine est illimitée et infinie.“; in den Sätzen vorher findet sich auch die entsprechende Beweisführung.

<sup>134</sup> Dass dieses einfache Wesen die Natur sowohl des Vaters wie auch des Sohnes und des heiligen Geistes ist, wird hier vorausgesetzt; der Sohn hat zusätzlich die menschliche Natur angenommen, aber durch die Einheit seiner Person mit Gott vereint.

<sup>135</sup> Mühlenberg, *Unendlichkeit*, 125f.

<sup>136</sup> *La vie de Moïse*, 120, Zeilen 9f. (Deuxième partie, 23): "τὸ μὴ ὄν, ὃ ἐν τῷ δοκεῖν μόνον ἐστὶν εἶναι, ἀνυπόστατον ἔχον ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν φύσιν."; 121, Zeilen 8f.: „(II

gänglichkeit, die durch die Fellschürzen symbolisiert wird, welche Gott für Adam und Eva nach Gen 3,21 angefertigt hat, kann und wird letztendlich abgelegt werden:

„Es ist nicht möglich, mit angelegten Schuhen zu jener Höhe aufzusteigen, in der das Licht der Wahrheit sich zeigt, wenn nicht von den Füßen der Seele das tote und auch irdische Gewand abgenommen wird, mit dem die Natur von Anfang an umkleidet war, nachdem wir aufgrund der Übertretung des göttlichen Willens nackt dastanden“.<sup>137</sup>

Die Unendlichkeit Gottes nun überträgt sich auch auf den postmortalen Zustand der Geschöpfe, der eine Wiederherstellung (unter Möglichkeit einer Weiterentwicklung) des Zustandes der Schöpfung vor dem Fall darstellt.

## 6.1 Doppelter Schöpfungsbegriff

Wie Morwenna Ludlow herausgearbeitet hat,<sup>138</sup> kennt auch Gregor (wie Origenes; vgl. oben, Abschnitt 5.5) einen doppelten Schöpfungsbegriff: „die erste Schöpfung ist ideal und die zweite aktual“.<sup>139</sup> Beide stehen aber nicht in einer zeitlichen, sondern in einer logischen Folge:<sup>140</sup> Gott hat den Menschen gemäss der ersten (bezogen auf den ersten Schöpfungsbericht der Genesis) zu seinem Bild und Gleichnis geschaffen, welches sich in seinem ethischen Handeln zeigt<sup>141</sup> und erst im Eschaton ganz (wieder-) erlangt werden kann – mit dem Unterschied, dass der Zustand der Zuwendung zu Gott dann stabil sein wird (siehe unten, Abschnitt 6.2); gemäss der „zweiten“ Schöpfung (vgl. den zweiten Schöpfungsbericht der Genesis) wurde aber der Mensch aus Lehm geschaffen, weil Gott den Fall vorhersah. Diese Teilhabe am Zustand der Tiere ist weniger als Strafe zu verstehen denn als ein erster Schritt seiner Wiederaufrichtung.<sup>142</sup> Was uns bevorsteht, ist das ursprüngliche Ideal, das mit der „ers-

---

faut de longues périodes de temps ... pour parvenir à saisir ...) ce qu'est le non-être qui a seulement l'apparence d'exister, mais qui n'a de lui-même aucune réalité.“

<sup>137</sup> *La vie de Moïse*, 118, Zeilen 11-15 (Deuxième partie, 22): "οὐκ ἔστι δεδεμένοις ποσὶν ἀναδραμεῖν πρὸς τὸ ὕψος ἐκεῖνο, ἐν ᾧ τὸ φῶς τῆς ἀληθείας ὁρᾶται, εἰ μὴ περιλυθείη τῶν τῆς ψυχῆς βάσεων ἢ νεκρά τε καὶ γηΐνη τῶν δερμάτων περιβολή, ἢ περιτεθειῖσα κατ' ἀρχὰς τῇ φύσει, ὅτε διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ θεοῦ θελήματος ἐγυμνώθημεν." Übersetzung: K.H.N.

<sup>138</sup> Ludlow, *Universal Salvation*, 46-50.

<sup>139</sup> Ludlow, *Universal Salvation*, 48: „the first creation is ideal and the second actual [Anm. 11: „*De hom. opif.*: NPNF v. 16.16; cf. 29.1.“]“; vgl. Thunberg, *Microcosm*, 157f.

<sup>140</sup> Ludlow, *Universal Salvation*, 48: „Gregory does not appear to view the two creations as temporally successive: they are only consecutive in logical terms.“

<sup>141</sup> Vgl. oben, Kapitel II, Abschnitt 2.2.

<sup>142</sup> So Daniélou, *L'être*, 157: „Loin que la participation à la vie animale, qui suit le péché originel, soit un châtement, elle est au contraire un effet de la miséricorde divine. C'est une économie divine qui a pour objet le bien de l'homme. Elle est moins l'une des suites du péché de l'homme que la première étape de son relèvement.“

ten Schöpfung“ beschrieben wird: der unendliche Fortschritt auf Gott hin. Er wird bei der universalen Einung der Schöpfung mit Gott (wieder) erreicht: die „Wiederaufrichtung (ἀποκατάστασις) des göttlichen Abbildes, welches nun im Schmutz des Fleisches verborgen ist, in seinen Ursprung“. <sup>143</sup>

Diese Apokatastasis wird nach Gregor durch das Wiederfinden der verlorenen Drachme (Lk 15,9) versinnbildlicht. <sup>144</sup> In ihr werden wir sozusagen der toten Felle entkleidet, <sup>145</sup> die Gott uns Menschen nach dem Fall herstellte. Die durch diese schon erwähnten Fellschürzen versinnbildlichte Sterblichkeit unseres Leibes nun macht eine Wiederaufrichtung nach dem Fall überhaupt erst möglich. <sup>146</sup> Dies deutet darauf hin, dass Gregor sich für ein nicht mehr rein geistiges Verständnis der „ersten Schöpfung“ (wie es bei Origenes unter anderem <sup>147</sup> vorkommt) ausgesprochen hat. Gregor betont dagegen, der Mensch sei von Anfang an körperlich geschaffen; der Fall habe „nicht zu physischen Körpern, sondern zu den physischen Konsequenzen der Sünde“ geführt; diese seien die Kleider, die Gott dem Menschen gemacht habe. <sup>148</sup>

## 6.2 Zur Diskussion von Gregors Apokatastasis-Verständnis

Wie verhält es sich nun mit der Rezeption der Lehre Gregors, die offenbar in

<sup>143</sup> Gregor von Nyssa, *De virg.* XII, 4: "ἡ τῆς θεῖας εἰκόνης εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις τῆς νῦν ἐν τῷ τῆς σαρκὸς ῥύπῳ κεκαλυμμένης" (Übersetzung: K.H.N.).

<sup>144</sup> Gregor von Nyssa, *De virg.* XII, 3.

<sup>145</sup> "Γυμνὸς [*Anm.* a.: „Cf. Gen 2,25“] μὲν τῆς τῶν νεκρῶν δερμάτων ἐπιβολῆς": Gregor von Nyssa, *De virg.* XII, 4. (Übersetzung: K.H.N.) Nach Daniélou, *L'être*, 154f. spielt Gregor auf die Nacktheit an, die der Geist in seinem spirituellen Aufstieg zu Gott nach Plotin annimmt (Plotin, *Περὶ καλοῦ* I, 6,7,5; *Cant.* 2, 60,18; zitiert nach Daniélou, *L'être*, 155, *Anm.* 2). Plotin schreibt an der erstgenannten Stelle: „wir erlangen es [sc. das Gute] nun, indem wir hinaufschreiten nach oben, uns hinaufwenden und das Kleid ausziehen, das wir beim Abstieg angetan haben“ – "τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυομένοις ἃ καταβαίνοντες ἡμφιέσμεθα": *Das Schöne, Plotins Schriften* I, 20, Zeilen 6-8; Übersetzung: Richard Harder: Ebd., 21, Zeilen 9-11.

<sup>146</sup> Daniélou, *L'être*, 163. Die gegenwärtige animalische Konstitution ermöglicht nach Gregor dem Menschen beides: eine Abkehr vom Irrationalen hin zu Gott und damit eine Reinigung vom Laster schon in diesem Leben oder aber das reinigende Feuer nach dem Tod (Daniélou, *L'être*, 157f. zitiert Gregors *De mortuis* 55, 24 - 56, 7).

<sup>147</sup> Wie wir (oben, Abschnitt 5.5) gesehen haben, lässt Origenes in *De princ.* offen, ob der Mensch bei seiner Wiederherstellung überhaupt so etwas wie einen (ätherischen) Leib haben wird. Daniélou, *L'être*, 154 führt ein rein geistiges Verständnis der Auferstehung auf die valentinische Gnosis zurück.

<sup>148</sup> Ludlow, *Universal Salvation*, 51: „The fall brought with it not embodiment, but the physical consequences of sin; it is the latter, not the former which Gregory in his later works equates with the scriptural mention of ‚coats of skin‘.“ Diese Konsequenzen umfassen nach Gregor zum Beispiel die Sterblichkeit, die geschlechtliche Differenzierung und die geschlechtliche Fortpflanzung.

der Alten Kirche niemals verurteilt worden ist?<sup>149</sup> Schon 1902 hat der christ-katholische Patristiker Eugène Michaud in einem Artikel über *St. Grégoire de Nysse et l'Apocatastase*<sup>150</sup> verschiedene Texte aus dem Werk Gregors aufgelistet, aus denen die Lehre von der Apokatastasis im Sinn einer Allversöhnung klar hervorgeht: Neben Texten aus dem Kommentar zu 1Kor 15,28 (*In illud: Tunc et ipse Filius*) führt Michaud verschiedene Zitate aus der *Grossen Katechese*, aus einer Predigt gegen Areios und Sabellius, aus dem Dialog mit Makrina über die Seele und die Auferstehung und aus dem Werk *De mortuis* an.

In einer wichtigen Anmerkung stellt Michaud klar, was noch 1940 Jean Daniélou nicht realisiert hatte (Daniélou beschreibt das Denken Gregors in diesem Punkt als „schwankend“<sup>151</sup>): Das Wort αἰώνιος<sup>152</sup> hat, wenn er es überhaupt verwendet, bei Gregor keinen absoluten, sondern einen relativen Sinn: Das ewige Feuer wird bei ihm im Sinne eines reinigenden, aber schliesslich auch wieder endenden Feuers verstanden;<sup>153</sup> Gottes Strafen haben in der Theologie Gregors einen rein pädagogischen Sinn.

Michaud kommt zu acht Konklusionen, die besagen, dass es dereinst (das heisst: in der Ewigkeit, bzw. gewissermassen: „früher oder später“) mit Sicherheit zu einer freiwilligen Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott, ihrem Urbild, kommen werde – und dass diese Vereinigung das gesamte menschliche Geschlecht wie auch alle anderen intelligenten Kreaturen betreffe.<sup>154</sup>

Dies bestätigt auch Eckhard Schendel im III., Gregor von Nyssa gewidmeten Abschnitt seiner Ausführungen zur jungnizänischen Exegese von 1Kor 15,24-28, überschrieben *Das Ziel der Hoffnung*, allein schon durch die Untertitel:

- „1. Die endgültige Vernichtung des Übels; ...
2. Die Einheit mit Gott; ...
3. Die begrenzte Strafe der Feuerreinigung; ...
4. Die Wiederherstellung des Urzustandes“.<sup>155</sup>

All dies scheint inzwischen in der Forschung unbestritten zu sein. So stellt etwa Morwenna Ludlow in ihrer Monografie *Universal Salvation* den besagten Erlösungsoptimismus Gregors der Erlösungshoffnung Karl Rahners gegenüber. Im Einleitungskapitel formuliert sie die Vergleichs-Frage wie folgt:

---

<sup>149</sup> Vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 5 (Beginn).

<sup>150</sup> RITH 10 (1902), 37-52.

<sup>151</sup> Daniélou, *Apocatastase*, 346: „flottante“.

<sup>152</sup> Vgl. dazu oben, Kapitel VII, Abschnitt 4.

<sup>153</sup> Michaud, *St. Grégoire de Nysse et l'Apocatastase*, 51: „c'est uniquement dans ... [un] sens relatif et limité que St. Grégoire l'a employé, lorsqu'il l'a employé.“

<sup>154</sup> Ebd., 50f.

<sup>155</sup> Schendel, *Herrschaft*, 196-199.

„Wenn alle gerettet werden, *wie* werden sie gerettet?“. <sup>156</sup> Drei verschiedene Antwort-Möglichkeiten zählt sie auf:

- „(i) freie und bewusste Glaubensentscheidung;
- (ii) moralische Anstrengung (gute Werke, moralische Reinheit);
- (iii) Gottes Gnade“.

In Bezug auf diese Möglichkeiten untersucht sie in ihrem Werk die „Eschatologie im Denken Gregors von Nyssa und Karl Rahners.“ Sie kommt dabei zu dem Ergebnis, dass beide Denker eine universale Erlösung und Vollendung erhoffen (Rahner) bzw. sogar erwarten (Gregor). Dabei rede Gregor von einer künftigen Wiederaufrichtung aller Dinge (Apokatastasis), die sowohl ihre wiederherstellende Zusammenfassung (Anakephalaiosis) als auch ihre unendlich steigerbare Gottähnlichwerdung und Vergeistigung (Homoiosis Theo) mit einschliesse; Rahner dagegen spreche nur von der *Hoffnung* auf Vollendung der Welt als Ganzer (262f.).

Während Gregor die Spannung zwischen individueller und kollektiver Eschatologie bzw. Soteriologie durch das Postulat einer (auch postmortalen) Reinigung bzw. strafenden Bekehrung aller Sünder, ja sogar des Teufels (85), löse und damit offenbar einer Tendenz des Origenes folge, betone Rahner stets die Endgültigkeit menschlicher Entscheide *vor dem Tod* für oder gegen Gott, so dass bei ihm die auch innerhalb der biblischen Schriften festzustellende Spannung zwischen möglicherweise dualer individueller und sicher allumfassender kollektiver Eschatologie bestehen bleibe (246). <sup>158</sup>

Ludlow führt die Unterschiede zwischen Gregor und Rahner letztlich auf eine unterschiedliche biblische Hermeneutik zurück: Während für Gregor der eindeutige Schriftsinn vom Theologen erhoben werden könne und müsse (273), spiegele Rahners Unentschiedenheit in dieser Frage sein Axiom wieder, dass eschatologische Aussagen auf die gegenwärtige menschliche Erfahrung von Erlösung zurückgehen (278, Appendix A, 5.), und diese ist nun einmal offenbar nicht immer und überall eindeutig.

Dieses Axiom muss allerdings kritisch hinterfragt werden. Denn wenn hier aus Vergangenheit und Gegenwart allein auf die eschatologische Zukunft geschlossen wird, verliert diese ihre eschatologische Dimension des Neuen, des

---

<sup>156</sup> Ludlow, *Universal Salvation*, 15: „If all will be saved, *how* will they be saved?“ Übersetzung: K.H.N.

<sup>157</sup> Ludlow, *Universal Salvation*, 15: (i) „free conscious decision (faith)“; (2) „moral effort (good works, moral purity)“; (iii) „God’s grace“. Übersetzung: K.H.N. – Im Folgenden Seitenzahlen aus diesem Buch.

<sup>158</sup> Dies gelte trotz der Tatsache, dass Rahner in seinen späteren Schriften auch Ausnahmen zulasse (für Kinder oder solche Menschen, deren mentaler bzw. psychologischer Status eine Entscheidung unmöglich macht, 205) oder eine Entscheidung für Gott auch dann als solche gelten lassen möchte, wenn sie nicht ausdrücklich gefällt, sondern durch Nächstenliebe zum Ausdruck gebracht wird (ein solcher Mensch wäre dann ein „anonymer Christ“, 176-179).

„Mehr“, und wird zum „bloßen „Futur“.“<sup>159</sup>

Es war nun also Gregor von Nyssa, der die Spannung zwischen Dualismus und Universalismus einseitig zugunsten des Rettungswillens Gottes aufgelöst hat: Weil das Böse am Ende besiegt sein werde, so werde auch der Wille der geschaffenen Geister und der Menschen „stabilisiert“ sein und sich immer weiter auf Gott hin bewegen.<sup>160</sup> Denn obwohl die „pädagogische Reinigung“ in einem postmortal-*passiven* Zustand erfolgen werde, bedeute die Befreiung des Menschen von den mit dem sterblichen Leib verbundenen ungeordneten Leidenschaften ein Zutagetreten der dem Menschen natürlichen Gottesliebe.<sup>161</sup> Nach Schendel kann daher im Vergleich zur Theologie des Origenes gesagt werden, dass in Gregors Eschatologie nicht eine Wiederherstellung des Anfangs, sondern eine neuartige, endlich heilsame Situation beschrieben wird: „Wenn es keinen erneuten Abfall mehr geben wird, gilt [das Prinzip der Entsprechung von Anfang und Ende] nicht mehr in vollem Sinne.“<sup>162</sup> Ähnlich äussert sich Lars Thunberg: „Die Idee einer spirituellen Entwicklung, welche über all das hinaus führt, was der Mensch bisher erlebt hat, wird nicht mehr ausgeschlossen.“<sup>163</sup>

## 7. Zusammenfassung und Überleitung

Während Tertullian unter ‚*restitutio*‘ eine möglichst vollständige Wiederherstellung des Paradieses verstand, rechnete Klemens von Alexandria damit, dass im Laufe der Äonen von den Menschen immer höhere Stufen erklommen werden, bis hinauf zur Stufe der Engel, des Heiligen Geistes und schliesslich Christi selber, der das Antlitz des Vaters direkt schaut. Auch nach dem Tod ist für Klemens, wie auch für Euagrios Pontikos und andere, eine Umkehr möglich.

Origenes erwartete für das Eschaton eine Apokatastasis (Aufrichtung) im Sinne einer (Rück-) Vergeistigung der materiellen Schöpfung. Für Gregor von Nyssa bedarf nicht nur die Welt, sondern auch die Kirche der Reinigung. Er erwartet auf der Grundlage seiner Vorstellung von Gott als reiner Quelle des

---

<sup>159</sup> Janowski, *Eschatologischer Dualismus?*, 206. Vgl. Marsch, *Diskussion*, 210, wo Jürgen Moltmann (im Artikel *Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung*) schreibt, das Wort Futur komme von *fuo* – „ich werde sein“ und hänge mit *φύω* – „ich wachse“ zusammen; dagegen erwarteten wir die Ankunft (*adventus*, *παρουσία*) Gottes als ein Novum, etwas völlig Neues und Anderes. Dies schliesst allerdings das ‚Gott entgegen Wachsen‘ keineswegs aus, ergänzt es aber um eine wesentliche Dimension.

<sup>160</sup> Siehe *De hominis opificio* 17, *De virg.* 12 usw.

<sup>161</sup> Ludlow, *Universal Salvation*, 108.

<sup>162</sup> Schendel, *Herrschaft*, 199.

<sup>163</sup> Thunberg, *Microcosm*, 158: „... the idea of a spiritual development, which goes beyond anything which man has already experienced, is no longer excluded.“

Guten einen Einbezug der ganzen Schöpfung mitsamt ihrer (verklärten) Leiblichkeit in eine unendliche Bewegung hin zu Gott: Wenn der mystische Leib Christi heute die Kirche umfasse, werde er dereinst, befreit von aller Vergänglichkeit, die ganze Welt mit Gott vereinen.

Origenes und Gregor von Nyssa verstanden dabei, jeder auf seine Weise, die Apokatastasis als eine nunmehr stabilisierte Wiederherstellung des nach der so genannten „ersten Schöpfung“ erreichten Zustandes (vor dem Fall): Origenes als eine rein geistige, durch die Liebe dann mehr oder weniger stabile Situation; Gregor als eine auch leiblich verstandene, unendliche Bewegung auf den unendlichen Gott hin. Beide verstanden die „zweite Schöpfung“ der der Vergänglichkeit unterworfenen Materie als eine Möglichkeit für den Menschen, umzukehren; diejenigen aber, die dies im zeitlichen Leben nicht getan haben, erwarteten dann reinigende Feuerstrafen äonischen Charakters,<sup>164</sup> die aber durch eine Apokatastasis abgelöst werden – bei Origenes verstanden als stabile Beziehung zu Gott, bei Gregor als stabile unendliche Bewegung auf Ihn, den Unerreichbaren, hin. Für beide aber bedeutete die Apokatastasis eine „Rückkehr“ zur ersten Schöpfung, insofern nämlich durch sie bei Origenes die ursprüngliche Geistigkeit, bei Gregor dagegen die ursprüngliche geistliche Leiblichkeit in ihrer Bewegungsrichtung auf Gott hin wieder erreicht werden sollte, wenn auch nun gesättigt durch die Erfahrung der Nichtigkeit des Bösen.

Im folgenden Kapitel soll nun gezeigt werden, inwieweit sich Maximos an Gregors Apokatastasis-Lehre anlehnt und inwieweit er eigene Wege geht. Besonders die umstrittene Position des Bekenners in der soteriologischen Frage<sup>165</sup> muss zu Beginn (Abschnitt 1) hinreichend geklärt werden. Auf dieser Grundlage kann dann (in Kapitel X) der Frage nachgegangen werden, was davon für die heutige kosmische Christologie von Bedeutung ist.

---

<sup>164</sup> Als ‚ewige‘, jedoch – als Teil der Schöpfung – dennoch, im Vergleich zu Gott selbst, welcher an *seiner* Unendlichkeit Anteil gibt, ‚endliche‘.

<sup>165</sup> Formuliert in der *Einleitung*, Abschnitt 2.4, unter (3).



## Kapitel IX: Apokatastasis bei Maximus dem Bekenner

Noch 1988, zwei Monate vor seinem Tod, hielt Hans Urs von Balthasar an seiner These von einer Apokatastasis bei Maximus dem Bekenner fest.<sup>1</sup> Schon in der Bibel im Ganzen, so Balthasar, werde

die „innerzeitlich lineare Erstreckung vom Schöpfungsbericht zum Noah- und Abrahamsbund zu Mose, David und den Propheten, zu Jesus, zur Kirchenzeit und zur apokalyptischen Endzeit, nach Oscar Cullmann („Christus und die Zeit“ 1946) der entscheidend biblische Zeitbegriff, im Gegensatz zum zyklischen des nichtchristlichen Weltverständnisses, [...] auf vielfache Weise und steigend von einer Reflexion auf Wiederkehr, Wiederherstellung, Einholung des Ursprungs überlagert und durchformt“ (170f.): alttestamentlich durch die Erwartung einer Wiederherstellung der ursprünglichen Integrität des Bundes, neutestamentlich im Ausgang und Wiedereingang Christi aus und in den Vater; „und je mehr der Ausgang vom Vater zeitlos-ewig verstanden wird und je mehr der ewige Weltplan Gottes die zu schaffende Menschheit gnadenhaft in diese ewige Geburt aus Gott einbezieht (Eph 1,4-6), umso mehr entspricht diesem Alpha im Plan Gottes das Omega seiner totalen Realisierung“ (171).

Grundsätzlich sieht Balthasar angesichts des Problems der Überwindung des Bösen drei Lösungsversuche:

- den origenistischen („eine Apokatastasis im weitgehend<sup>2</sup> zyklischen Verständnis“, 173),
- denjenigen Gregors von Nyssa („einer seltsamen Vermischung zyklischer und linearer Apokatastasis“: „das aus den Lenden Adams auszuzeugende Menschengeschlecht ist zeitlich und deshalb begrenzt, es ist durch die Auferstehung zur Rückkehr in den paradiesischen Zustand<sup>3</sup> bestimmt“, 173) und
- „ein drittes Schema“ bei Maximus: Hier sei massgeblich „die Idee, die Gott von jedem Wesen, somit auch von jedem zu schaffenden Menschen hat. Ein paradiesischer Zustand fällt praktisch aus, da der Mensch, sobald geschaffen, von Gott abfällt. So haben wir eine irenäische lineare Weltgeschichte, aber Christus, der Gottmensch, zeigt uns die ursprüngliche Idee und verleiht sie uns in der Gottgeburt aus Wasser und Geist, so daß der Weg der Vollkommenheit nunmehr das Erstreben unserer in Gott vorhandenen Idee ist.“ (174).

Diese Verbindung von einem von Anfang an vorhandenen (platonischen) Vollkommenheitsideal des Menschen mit der (aristotelischen) Betonung der geschöpflichen Bewegung des Menschen auf dieses Ideal hin bei Maximus wird auch von Endre von Ivánka betont. Er schreibt, „die Dynamik dieses ‚Zusammensehens‘ “ von göttlicher Vollkommenheitsidee einerseits und geschöpflicher Natur andererseits könne „mit Recht auch als eine besondere *phi-*

---

<sup>1</sup> *Apokatastasis*. Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier am 18. April 1988, in: TThZ 97 (1988), 169-182. Seitenzahlen in Klammern im Folgenden aus diesem Artikel.

<sup>2</sup> Da nach Origenes ein nochmaliger Fall sehr unsicher und nur theoretisch möglich ist, könnte man hier auch von „potenziell zyklisch“ sprechen.

<sup>3</sup> Allerdings ist die Seele gemäss Gregors Theologie nach ihrer Rückkehr reich(er) an Erfahrungen; daher ist ihre unendliche Bewegung auf Gott zu nun stabiler; vgl. oben, Kapitel VIII, Abschnitt 6.2; zum zyklischen Moment vgl. ebd., Abschnitt 7.

losophische Leistung des Maximus gewertet werden; denn die Einseitigkeiten der platonischen und der aristotelischen Wesensbetrachtung werden erst in dieser Zusammenschau aufgehoben“:

„Das ‚Wesen‘ eines Geschöpfes ist für [Maximos] *ebensowohl* die höchste Daseinsfülle und Vollkommenheit, die ihm, als Erfüllung seiner übernatürlichen Bestimmung, vom Schöpfungsratschluß Gottes vorgezeichnet ist, *wie auch* seine konkrete, endliche Geschöpflichkeit, so wie sie jeweils tatsächlich vorhanden ist“.<sup>4</sup>

Darum sollte auch ein Geschöpf nicht auf seine (platonische) Idee reduziert werden; ein (akosmischer) Geschichtsnihilismus wäre nämlich die Folge. Darin läge auch das Problem einer zyklischen Rückführung der Welt auf eine der materiellen Schöpfung vorausgegangenen Seelenwelt (wie in der Apokatastasis-Vorstellung des Origenes). Die 543 unter Kaiser Justinian I. formulierte Verurteilung der origenistischen Vorstellung der Apokatastasis lautet:

„Wer sagt oder daran festhält, die Strafe der Dämonen und gottlosen Menschen sei zeitlich und sie werde nach einer bestimmten Zeit ein Ende haben, bzw. es werde eine Wiederherstellung (ἀποκατάστασις) von Dämonen oder gottlosen Menschen geben, der sei mit dem Anathema belegt“.<sup>5</sup>

Wie oben<sup>6</sup> schon erwähnt wurde, verweist J. Christine Janowski darauf, dass diese Verurteilung der Apokatastasis-Lehre im Kontext und unter der „Prämisse einer *Präexistenz der ‚Seelen‘*“<sup>7</sup> in der göttlichen Henade (Einheit) erfolgte. Diese Lehre von der Präexistenz der Seelen nun lehnt Maximus ab, wie im Folgenden anhand des viel diskutierten 7. *Ambigua*-Kapitels gezeigt werden soll (Abschnitt 1).

Kann hierdurch die origenistische Tendenz zum Akosmismus<sup>8</sup> korrigiert werden? Und inwieweit wird bei Maximus der Erfolg einer kosmischen Apokatastasis von einer Mitwirkung des Geschöpfes abhängig gemacht – eine Konzeption, die ja bei Origenes zu einer letzten Unsicherheit geführt hatte? Diese Fragen sollen anschliessend (Abschnitt 2) behandelt werden.

Auch schon Gregor von Nyssa hatte sich in der ersten dieser beiden Fragen von seinem Lehrer Origenes abgesetzt: Im Gegensatz zu Origenes vertrat er eine von Gott auch eschatologisch gewollte Leiblichkeit der Schöpfung. Was nun ist neu an Maximus' Fassung der Apokatastasis-Lehre? (Vgl. hierzu Ab-

---

<sup>4</sup> Ivánka, *Auseinandersetzung*, 26. Für Ivánka bleibt dennoch das „platonische Vorurteil“ (ebd., 30) bestehen, dass „die logischen Verhältnisse von Genus, Species und Akzidenz die Stufen und Weisen der übernatürlichen Einigung aller Wesen im Logos Gottes wären“.

<sup>5</sup> "Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει πρόσκαιρον εἶναι τὴν τῶν δαιμόνων καὶ ἀσεβῶν ἀνθρώπων κόλασιν, καὶ τέλος κατὰ τινὰ χρόνον αὐτὴν ἔξειν, ἥγουν ἀποκαταστάσιν ἔσεσθαι δαιμόνων ἢ ἀσεβῶν ἀνθρώπων, ἀνάθεμα ἔστω." ACO III, 214, 4-6 (Anathema 9), übersetzt in: *Denzinger 1991*, 190 (DS 411); vgl. *De Princ.*, 824f.

<sup>6</sup> Kapitel VIII, Abschnitt 5.5.

<sup>7</sup> Janowski, *Eschatologischer Dualismus?*, 192f.; *Hervorhebung*: Janowski. Vgl. auch: Dies., *Allerlösung*, Band 1, 103.

<sup>8</sup> Vgl. oben, Kapitel V, Abschnitte 1 und 3.2; Kapitel VIII, Abschnitt 5.5.

schnitt 3.)

Auf der Grundlage dieser Erwägungen soll anschliessend die soteriologische Position Maximos' in Auseinandersetzung mit den Beobachtungen Polycarp Sherwoods und Eugène Michauds erarbeitet werden (Abschnitte 4 und 5).

## 1. Abgrenzung vom origenistischen Mythos

Nach einem Urteil von Kyriakos Savvidis zeigt sich „die Schwäche der Vorgänger des Maximos, die origenistische Henadenlehre nicht hinreichend und angemessen widerlegen zu können“, unter anderem darin, dass „Kaiser Justinian in seinem Edikt von 543 den Bann über die Origenisten verhängen musste, ohne eine Gegenposition formulieren zu können“.<sup>9</sup> Diese Gegenposition hat nun aber Maximos ausführlich im 7. Kapitel des *Ambiguorum liber*<sup>10</sup> in seiner berühmten „Widerlegung des Origenismus“<sup>11</sup> formuliert.

Dort argumentiert Maximos im Hinblick auf die Theorie der Bewegung folgendermassen:<sup>12</sup>

1. „Gott allein ist unveränderlich, die Geschöpfe sind in Bewegung“.<sup>13</sup> Was sich im Eschaton ändern wird, ist die Wirkweise (Energie) der Bewegung: Sind es zunächst geschöpfliche Energien, so werden es später göttliche sein. Bewegt aber sind alle Geschöpfe, auch die unsichtbare Schöpfung. Beide Bewegungen nun, die der sinnlich wahrnehmbaren und die der gedanklich erkennbaren Dinge, können nach Maximos „kein Produkt der Unbeweglichkeit sein“,<sup>14</sup> wie sie dies nach der origenistischen Triade wären (zu dieser Triade siehe unten in diesem Abschnitt ([a'] bis [c'])). Denn:
  - a) „Wenn die Wesen ihren letzten Grund einmal verlassen konnten, könnten sie es erneut tun“; die Stabilität des Eschatons wäre nicht sicher; wenn dagegen die (nur durch göttliche Energien ‚immerbewegte‘<sup>15</sup>) Ruhe am Ende steht, ist diese Stabilität gewährleistet; und:
  - b) „Wenn die Wesen das Gute verlassen haben, um die Erfahrung des Gegenteils, des Bösen, zu machen, dann kann das Böse als Ursprung

<sup>9</sup> Savvidis, *Vergöttlichung*, 86, Anm. 2.

<sup>10</sup> *Ambigua ad Joannem*, CPG 7705; in der Übersetzung durch Eriugena, CChrSG 18, ist dies Kapitel III.

<sup>11</sup> So der Untertitel von Sherwood, *Ambigua*. Zum Folgenden siehe ebd., 90-93.

<sup>12</sup> Ich folge für diese Zusammenfassung Savvidis, *Vergöttlichung*, 87.

<sup>13</sup> Savvidis, *Vergöttlichung*, 89, Anm. 10: PG 91, „1069B 8“.

<sup>14</sup> Savvidis, *Vergöttlichung*, 89; 90, Anm. 11: „1220 CD“.

<sup>15</sup> Maximos kann in paradoxer Weise von einer "ἀεικίνητος στάσις" sprechen. Vgl. auch die Formulierung in *Ambigua ad Iohannem*, Kapitel XXXVII/41 (PG 91, 1308D1f., vor 223a): Gott bewegt sich ... gemäss einer unbeweglichen Natur“ ("κινεῖται ... κατὰ φύσιν ἀκίνητον"), zitiert oben, Kapitel VI, Abschnitt 3.

des Guten und der Gnade angesehen werden“;<sup>16</sup> dann aber würde Gott nur *nolens volens* geliebt,<sup>17</sup> nicht aber freiwillig, was sowohl dem Wesen der Liebe als auch dem Wesen Gottes als höchstem Gut widersprechen würde. Vielmehr sei die Schöpfung nicht aus dem Überdruß der Seelen, sondern aus Gnade Gottes geschehen.<sup>18</sup>

2. Erst wenn etwas geschaffen wurde, kann es sich bewegen und das Ziel seiner Bewegung in Gott finden.<sup>19</sup> Die Origenisten dagegen hatten „unter Genesis die Einwohnung der präexistenten und immateriellen Seele im Körper“ verstanden;<sup>20</sup> Maximus versteht darunter die Schöpfung.
3. Allein Gott kommt es zu, um niemandes willen zu sein, selber aber Zweck alles anderen;<sup>21</sup> nach den Origenisten war es wegen des Strebens nach Überwindung des Überdrußes zum Ausbruch der Dinge aus Gott gekommen (lineare Bewegung) – oder wegen einer zirkulären Bewegung, die „sich selbst zum Ziel“<sup>22</sup> habe. Maximus stellt dagegen klar, dass letztlich gilt: Gott ist nicht nur Anfang und Prinzip jeder Bewegung; er ist auch, wie bei Aristoteles, ihr Ziel.

Wenn Maximus schreibt, in Gott seien Anfang (ἀρχή) und Ziel (τέλος) dasselbe,<sup>23</sup> so nimmt er zwar einen im 15. Anathema der *Canones XV*<sup>24</sup> verworfenen Gedanken des Origenes wieder auf, nach dem sich Anfang und Ende entsprechen (weil beide „eins“-förmig sind);<sup>25</sup> dieser Anfang und dieses Ende sind aber bei Maximus nicht etwa (wie bei Origenes) Gott und die Seelen zusammengenommen, sondern Gott und sein *Logos* als Grund und Ziel der Bewegung der Schöpfung. Dies soll im Folgenden genauer dargestellt werden.

---

<sup>16</sup> Savvidis, *Vergöttlichung*, 87.

<sup>17</sup> Das Gute würde nur aufgrund der Erfahrung des Gegenteils geliebt, nicht um es selbst willen; vgl. PG 91, 1069 C11-15: "Εἰ δὲ δύνασθαι μὲν φαῖεν, μὴ βούλεσθαι δὲ, διὰ τὴν γενομένην πείραν τοῦ ἐναντίου, καὶ οὕτως οὐ δι' ἑαυτὸ, ὡς καλὸν, ἀλλὰ διὰ τὸ ἐναντίον τὸ καλὸν αὐτοῖς ἔσται ἐξ ἀνάγκης στεργόμενον, ὡς οὐ φύσει ἢ κυρίως ὄν ἐραστόν." – „Wenn sie aber sagen würden, sie hätten [dem Guten und Schönen immer anhängen] können, hätten es aber nicht gewollt, im Hinblick auf die gemachte Erfahrung des Gegenteils, und so nicht um seiner selbst willen, weil es [gut und] schön ist, sondern im Hinblick auf das Gegenteil, so wird ihnen das [Gute und] Schöne aus Notwendigkeit erstrebenswert sein, als wäre es nicht von Natur aus oder in erster Linie zu lieben.“ Übersetzung: K.H.N.

<sup>18</sup> PG 91, 1072 A8f. – Vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 4.3.2: Schöpfung, Inkarnation, Auferstehung und Vergöttlichung durch Christus waren nach Maximus von Anfang an Gottes Ziele.

<sup>19</sup> PG 91, 1072 A11 - 1073 A14.

<sup>20</sup> Savvidis, *Vergöttlichung*, 90.

<sup>21</sup> Siehe Sherwood, *Ambigua*, 96-100: „The Chief Argument“.

<sup>22</sup> Savvidis, *Vergöttlichung*, 91, Anm. 17: „1072BC“.

<sup>23</sup> Im selben Kapitel der *Ambigua ad Iohannem*: PG 91, 1084 A.

<sup>24</sup> ACO IV 1, 248; vgl. Thunberg, *Man*, 60.

<sup>25</sup> Aus Origenes, *De Princ.* I, 6, 1f. Origenes schreibt dort allerdings nicht, sie seien identisch ("τὴν αὐτὴν") wie im Kanon 15 (TzF 24, 830).

Grundsätzlich gilt hierbei das, was Assaad E. Kattan wie folgt zusammengefasst hat:

„Der *Verteufelung* der Bewegung setzt Maximus eine Konzeption entgegen, der zufolge die Bewegung eine naturgemäße (κατὰ φύσιν) Eigenschaft alles Geschaffenen ist“.<sup>26</sup>

Auf diese Weise wird (gemäss der Ausdrucksweise Werner Thiedes) das origenistische Paradigma spiritueller Autonomie abgewendet. Bei Maximus sind nämlich Anfang (Gott ohne die Schöpfung, nur mit dem *Logos*/ den *logoi* und dem Geist) und Ende (Gott „alles in allem“ insofern, als die Schöpfung am Ziel ist) eben nicht mehr dasselbe.<sup>27</sup> Vielmehr ist nach der oben<sup>28</sup> beschriebenen Lehre von der Teilhabe des Geschaffenen an Gottes *logoi* des Daseins, des Gutseins und des Immerseins im Eschaton etwas anderes zu erwarten als im Anfang, so dass es Maximus gelingt, in den Worten Kattans, „die Gleichheit von Anfang und Ende mit der Idee eines fortschreitenden mystischen Weges zu versöhnen“.<sup>29</sup>

Maximos kennt<sup>30</sup> insgesamt drei Bewegungen:

- (1) einerseits die natürliche Bewegung der Schöpfung hin zum natürlicherweise unbewegten Gott
- (2) und andererseits die wunderbare und paradoxe Hinbewegung Gottes zu seiner Schöpfung in der Inkarnation, als Antwort auf die unnatürliche Unbeweglichkeit des Bösen im Hinblick auf das Gute (vgl. dazu unten, Abschnitt 5.1) und die hierdurch veranlasste Fehlbewegung des Menschen und der Schöpfung: Gott nimmt in Christus Beweglichkeit und Vergänglichkeit an, stellt ihre Fähigkeit zur Ausübung der natürlichen Bewegung hin zu Gott wieder her (Anakephalaiosis) und
- (3) ergänzt unter Zustimmung des wieder frei ausgeübten Willens des Menschen (Apokatastasis) die naturgegebene Endlichkeit auch der unsterblichen, geistigen Schöpfung durch göttliche Energien (Theosis).

Der von seiner göttlichen Natur her unbewegliche *Logos* nimmt in der Inkarnation auf paradoxe Weise die natürlichen Bewegungen der Schöpfung an: In seiner Person als Gott und Mensch vollzieht er selbst die Bewegungen des (vergänglichen) Fleisches und die des (geschaffenen, aber unvergänglichen) Geistes. Dadurch kommt neben eine Perspektive von oben, gemäss der im (unbeweglichen) *Logos* der Kosmos geschaffen ist (1), eine Perspektive von unten, gemäss der Christus, der *Logos*, die Bewegung der Schöpfung in para-

---

<sup>26</sup> Kattan, *Verleiblichung*, 51, *Hervorhebung*: Kattan.

<sup>27</sup> Vgl. Johannes Skottus Eriugenas *natura naturans non naturata* im Vergleich zur *natura non naturans non naturata*, dargestellt bei Theodor Christlieb, *Leben und Lehre*, 160-211 und 361-435.

<sup>28</sup> Kapitel III, Abschnitte 3.2.2 - 3.2.3. Das Geschaffene, so haben wir dort gesehen, ist nämlich „zwar nicht anfanglos, so doch ohne Ende“: *Capita de caritate* 3, 25.

<sup>29</sup> Kattan, *Verleiblichung*, 55.

<sup>30</sup> Vgl. dazu oben, Kapitel III, Abschnitte 4 und 6, sowie unten, Kapitel X, Abschnitt 4.3.2; Thunberg, *Microcosm*, 456f.

doxer Weise annimmt und ihre Hinwendung zu Gott (erst wieder) ermöglicht (2-3).

In der ersten Perspektive (1) erscheint Gott in der klassischen Weise als unbeweglich und über den Dingen abgehoben. In der zweiten Perspektive erscheint er als voller Barmherzigkeit und leidet in seinem Sohn unsere Leiden mit. Dabei nimmt der Sohn an den Bewegungen der materiellen *und* der geistigen Schöpfung teil (2), um sie nach dem natürlichen Ende dieser Bewegungen – oder durch die spirituelle Teilnahme am Mysterium Christi sogar auch schon früher – in die (über-bewegliche) Ruhe Gottes zu führen (3).

Der origenistischen Trias:

- [a´] Bleiben und Gründen der Seelen in Gott (μονὴ καὶ ἵδρυσις),
- [b´] (falsche) Bewegung (κίνησις),
- [c´] Entstehung (des Kosmos) (γένεσις),

welche aus der (wegen des Überdresses an Gott erfolgten, falschen) Bewegung [b´] der in der ursprünglichen Henade befindlichen Seelen [a´] ihre Inkarnation in der (,zweiten‘) Schöpfung [c´] erklären sollte, stellte er somit seine eigene Abfolge entgegen:

- [a] Entstehung (γένεσις),
- [b] Bewegung (κίνησις),
- [c] Ruhe (στάσις).

Denn sich bewegen [b] kann nur etwas, das schon entstanden ist [a]. Anders als bei (Plotin und) Origenes also steht bei Maximus die Ruhe [c] nicht mehr am Anfang, sondern am Ende der Bewegung der Geschöpfe.

Anfang und Ende entsprechen sich dabei nur insofern, als *Gott* Anfang und Ende ist; die Geschöpfe haben in Ihm ihren Anfang, sind aber nicht selbst dieser Anfang. So erleben und gestalten die Geschöpfe und der göttliche *Logos*, der ihre Geschöpflichkeit angenommen hat, eine gemeinsame Geschichte, deren Erfahrung sie im Eschaton von der Zeit vor ihrer Entstehung unterscheidet. Durch den *Logos* ist auch Gott von dieser Geschichtlichkeit betroffen: In Maximus' Theologie nimmt der Sohn das Fleisch an, ohne die Gottheit aufzugeben, und er bleibt immer Mensch, auch im Eschaton. So treten die mit der plotinischen Rückkehrfigur<sup>31</sup> gegebenen Probleme hier nicht auf.

Maximos nämlich unterscheidet – nach der Schöpfung [a] – etwa in *Quaestiones ad Thalassium* 22<sup>32</sup> die „kommenden Zeiten“ [c], denen Gott „den über-

<sup>31</sup> Genauerer hierzu unten, Kapitel X, Abschnitt 4.2.

<sup>32</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) XXII (CChr.SG 7, 141, Zeilen 69-74): "οἱ τῆς σαρκὸς αἰῶνες, ἐν οἷς νῦν ζῶμεν ..., τῆς τοῦ ποιεῖν εἰσιν ἰδιότητος, οἱ δὲ μέλλοντες εἶναι τοῦ πνεύματος μετὰ τὴν παροῦσαν ζωὴν τῆς τοῦ πάσχειν εἰσιν μεταποιήσεως." – „Die Äonen des Fleisches, in denen wir nun leben ..., sind von einer Eigenart *des Tuns*; die, die aber des Geistes sein sollen, nach dem gegenwärtigen Leben,

fließenden Reichtum seiner Gnade zeigen“ wollte (Eph 2,7)<sup>33</sup>, von den jetzigen Zeiten [b], die mit der (bisher gewissermassen noch unvollkommenen) Menschwerdung Christi<sup>34</sup> in der Schöpfung abgeschlossen sein werden. Die Zukunft wird charakterisiert sein durch den *logos* des Erleidens (λόγος τοῦ πάσχειν) und nicht mehr, wie die jetzige bewegte Welt, durch den *logos* des Tuns (λόγος τοῦ ποιεῖν): Die Geschöpfe hören dann nämlich mit der ihnen natürlichen Eigenbewegung auf und werden nur noch durch ihr Ziel, nämlich Gott, in einer „immerbewegten Ruhe“ bewegt.<sup>35</sup>

Was also geschieht in dieser endgültigen Gottesbegegnung nun genauer mit denen, deren eigene Bewegung *nicht* ganz und gar ihrem *logos* entsprochen hat (also eigentlich mit ausnahmslos allen Menschen, ausser Christus)? Liegt Andreas Andreopoulos mit seiner Vermutung richtig, dass das Erleiden Gottes durch den Menschen doch eine Art von Aktivität, nämlich eine dann letztlich heilsame Zerknirschung und Reue, mit einschliessen könnte?

„Vielleicht kann die Antwort“, schreibt er nämlich (gemeint ist die Antwort auf die Frage nach der Rettung der Sünder), „in einem Kommentar aus den Quaestiones ad Thalassium, 22, gefunden werden, wo Maximus einen Unterschied zwischen dem gegenwärtigen Zeitalter, dem ‚Zeitalter des Fleisches‘, das durch Tun charakterisiert ist, und dem Zeitalter des Geistes macht, welches durch Erleiden gekennzeichnet sein wird. ... [Dann] ist es möglich, dass ... Maximus eine Ruhe im Blick hatte, die der Vereinigung mit Gott ähnlich ist, so wie sie durch Gregor von Nyssa beschrieben wird, wo die Seele sich unendlich auf Gott zubewegt, ohne jemals fähig zu sein, das Ende der Unendlichkeit zu erreichen, aber seine Energien in steigendem Masse zu erleben und an ihnen teilzuhaben. Das ‚Erleiden‘ der sündigen Seelen könnte dann übersetzt werden in die Zerknirschung und Reue, die sie im Leben niemals verübten, und die sie vielleicht auch dann noch näher zu Gott bringen könnten, während die Gerechten in ihrer seligen Teilhabe am Göttlichen fortschreiten“.<sup>36</sup>

---

sind [Äonen] *des Erleidens* einer Verwandlung.“ (Übersetzung und Hervorhebungen: K.H.N.)

<sup>33</sup> So die Überschrift der ganzen *Quaestio*; vgl. ebd., 137, Zeilen 2f.; 139, Zeilen 47-49.

<sup>34</sup> Vgl. oben, Kapitel VI, Abschnitte 1.2 und 1.3.

<sup>35</sup> In diesem passiven Charakter des Eschatons kommt Maximus der Auffassung Gregor von Nyssas nahe, die Morwenna Ludlow beschrieben hat (*Universal Salvation*, 110): Nach Gregor sei in der Erfahrung der (mit Strafe kombinierten) Offenbarung Gottes sogar die Freiheit der Wahl eingeschränkt. Ähnlich hatte auch Christus nach Maximus nicht eine unserem schwankenden Willen gemässe Freiheit, sondern eine göttliche Freiheit, in der das Gute die einzige Wahlmöglichkeit war (vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 4.1).

<sup>36</sup> Andreopoulos, *Eschatology*: „Perhaps the answer can be found in a comment from the *Questiones ad Thalassium* 22, where Maximus draws a distinction between the present age, the ‚age of the flesh‘, which is characterized by doing, and the age of the Spirit that will be characterized by undergoing. ... Is it possible then, that ... Maximus envisioned a rest similar to the unification of the soul with God as described by Gregory of Nyssa, where the soul moves infinitely towards God without ever being able to reach the end of infinity, but experiencing and participating increasingly in his Energies. The ‚undergoing‘ of the sinful souls then might be translated into the contrition and repentance they never had in life, which could perhaps even then bring them closer to God, while the righteous advance in their blissful participation of the divine.“

In diesem Sinne würden nach Maximos in der Ewigkeit die Menschen analog zu ihrem Leben in der Zeit in verschiedener Weise an Gottes Energien teilhaben.<sup>37</sup> Johannes Huber betont, für Maximos gebe es

„eine verschiedene Ewigkeit – eine Ewigkeit der Guten in der Verklärung und eine Ewigkeit der Bösen in der Bestrafung. Gott umfaßt zwar Alle [sic!], aber die Guten als Selige, die Bösen als Elende (sch. ad quaest. 61. II. 223 §. 19), deren Schmerz unbeschreiblich ist (ib. 59. p. 203)“.<sup>38</sup>

Dieser Schmerz wäre dann also der Schmerz der „Zerknirschung und Reue“, von denen Andreopoulos spricht. An der ersten der beiden von Huber genannten Stellen, einem ‚Scholion‘<sup>39</sup>, heisst es:

„Gott, sagt er, umfasst zwar gemäss seinem unendlichmächtigen Willen zur Güte alle: sowohl Engel wie auch Menschen, gute und böse, aber diese alle haben nicht in gleicher Weise an Gott, der alles unmessbar erfüllt, Anteil, sondern *ihnen entsprechend*: Die einen [...] nehmen an der vollen Güte teil angesichts des sie, seien es Engel oder Menschen, erleuchtenden göttlichen Lebens; die anderen aber werden aus der vollen Güte herausfallen angesichts der bei ihnen hervortretenden Eigenart einer dem Schlechten zugeneigten Willensrichtung“.<sup>40</sup>

Interessant ist hier die Wendung, dass die Bösen lediglich aus der *vollen* Güte, nicht aber aus der Güte *als solcher* herausfallen werden. Dies aber bedeutet immerhin eine unbeschreibliche Betrübnis: Denn an der zweiten von Huber genannten Stelle<sup>41</sup> bezeichnet Maximos den Schmerz derer, die, obwohl unwürdig (ἀνάξιτοι), mit Gott vereint werden, „wegen des Verlustes jener [unbegreiflichen Freude]“ als eine „unsägliche auferlegte Betrübnis, welche Gott verfügt, wenn er sich jenseits der Gnade von Natur aus mit den Unwürdigen vereint“.

Schon hier kann festgehalten werden: Obwohl es nach Maximos Menschen

---

<sup>37</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 4 (vor 4.1); Neuhoﬀ, *Eschatologie*, 190.

<sup>38</sup> Huber 1859, 358.

<sup>39</sup> Mit der Zitation ist Scholion 19 der Quaestio 61 auf Seite 223 in Band II der Ausgabe von Combefis (Paris 1675; vgl. Literaturverzeichnis, A5, 17., Einleitung) gemeint. In der Ausgabe CChr.SG 22 hat diese Quaestio allerdings nur 16 Scholia; der von Huber paraphrasierte Text findet sich offenbar in Scholion 16.

<sup>40</sup> Maximos, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) LXI, Scholion 16 (CChr.SG 22, 111.113): "Ὁ μὲν θεός, φησὶν, κατὰ μίαν ἀπειροδύναμον τῆς ἀγαθότητος βούλησιν πάντας συνέξει καὶ ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους, ἀγαθοὺς τε καὶ πονηροὺς, οὗτοι δὲ πάντες οὐκ ἴσως μεθέξουσιν θεοῦ τοῦ διὰ πάντων ἀσχέτως χωρήσαντος, ἀλλ' ἀναλόγους ἑαυτοῖς. Οἱ μὲν ... ὅλης μεθέξουσιν τῆς ἀγαθότητος κατὰ τὴν αὐτοῖς ἐπιλάμπουσιν, ὡς ἐν ἀγγέλοις ἢ ὡς ἐν ἀνθρώποις, θείαν ζωὴν· οἱ δὲ ... ὅλης ἐκπεσοῦνται τῆς ἀγαθότητος κατὰ τὴν ἐμφανομένην αὐτοῖς πρὸς τὸ φεῖ εἶναι τῆς γνῶμης οἰκείωσιν"; Übersetzung und *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>41</sup> Maximos, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) LIX (CChr.SG 22, 55, Zeilen 163ff.; Oehler 1859, Seite 203): "τὴν κατὰ στέρησιν ταύτης συνισταμένην ἀνεκκλήτων ὁδύνην, ἣν ποιεῖν εἴωθεν ὁ θεός, φύσει παρὰ τὴν χάριν τοῖς ἀναξίοις ἐνούμενος." - Übersetzung: K.H.N.



geben wird, die „aus der vollen Güte“ Gottes „herausfallen“ und deren „Schmerz unsäglich“ sein wird, werden doch auch sie (wie auch die „Würdigen“) „von Natur aus“ mit Gott „vereint“.

Andererseits fährt Huber fort:

„Dennoch neigt sich Maximus, wenn die hierfür sprechende Stelle (quest. et du. int. 13. I. 304-305) nicht interpoliert [sic] ist, zur Ansicht des Gregor von Nyssa. Er spricht nämlich hier über die Apokatastasis in ihrer dreifachen Form“.<sup>42</sup>

Hier nun interessiert uns zunächst die dritte Art, die Huber wie folgt paraphrasiert (zu den beiden anderen Formen vgl. weiter unten):

„Die dritte endlich, welche am meisten Gregor von Nyssa aussprach, ist vielleicht diejenige, wodurch die der Sünde unterlegenen Kräfte des Geistes in den alten Zustand, worin sie gegründet wurden, restituiert [sic] werden; denn es ist notwendig [sic], daß, sowie jede Natur in der Auferstehung die Unverweslichkeit des Fleisches erhalten wird, daß sie auch in gleicher Weise die verkehrten Kräfte des Geistes, die ihr zur Erinnerung an ihre Lasterhaftigkeit und Bosheit eingesenkten Bilder nach einer langen Reihe von Aeonen verliere und endlich Ruhe erlangend zu Gott komme“.<sup>43</sup>

Bei dieser dritten Form von Apokatastasis geht es offenbar zunächst darum, dass die Natur des Menschen, die durch die Sünde zerstört war, wiederhergestellt wird. Anschliessend erst kann auf dieser Basis, als Erreichen der Ruhe in Gott, eine Vergöttlichung erfolgen.

Der hier zitierte Text aus *Quaestiones et dubia*, den mehr als 40 Jahre später auch Eugène Michaud ebenso erwähnt<sup>44</sup> wie dann, fast 100 Jahre später, Polycarp Sherwood,<sup>45</sup> steht in einem Zusammenhang, der ausführlich drei verschiedene mögliche Auffassungen der durch Gregor von Nyssa vertretenen ‚Apokatastasis‘ auflistet<sup>46</sup>: Vor dem Beginn des von Huber zitierten Textes nämlich beschreibt Maximus auf die Frage eines Schülers hin, was „die Kirche“ unter ἀποκατάστασις versteht:<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> Huber 1859, 358. „quest. et du. int. 13“ bedeutet „Quaestiones et dubia; interrogatio 13“, also die 13. Quaestio aus Maximus, *Quaestiones et dubia* (CPG 7689); vgl. PG 90, 780. In der Ausgabe CChrSG 10 (1982) wird jedoch aufgrund des Handschriftenbefundes eine andere Kapitelnummer vorgeschlagen als vorher üblich (vgl. das Vorwort des Herausgebers, J. H. Declerck, XI-XIII, und die Konkordanz, 175f.): Für die Quaestio *De apocatastasi apud Gregorium Nyssenum* wird wie in der Handschrift *Vat.gr.1703* neben der herkömmlichen Kapitelnummer 13 die 19 verwendet: „Qu. 19 (I, 13)“ (ebd., 17).

<sup>43</sup> Huber 1859, 358.

<sup>44</sup> St. Maxime le Confesseur et l'Apocatastase, in: RITH 38 (1902), 264.

<sup>45</sup> Sherwood, *Ambigua*, 215, unter der Zwischenüberschrift *Texts Naming the Apocatastasis*: 214-219.

<sup>46</sup> Weil die Echtheit des Buches *Quaestiones et dubia* (CPG 7689) auch heute noch bezweifelt wird, allerdings ohne dass nachvollziehbare Gründe angegeben würden (vgl. Kattan, *Verleiblichung*, xxxiiif.), darf unsere Argumentation aber nicht allein auf der Interpretation dieser einen Stelle aufbauen.

<sup>47</sup> Maximus, *Quaestiones et dubia* (CPG 7689) I, 13, CChrSG 10 (1982), 17f. (Übersetzung und Hervorhebungen: K.H.N.): "Ἐπειδὴ Γρηγόριος ὁ Νύσης ἐν τοῖς ἑαυτοῦ

„Weil Gregor von Nyssa in seinen Schriften denen,<sup>48</sup> die nicht die Tiefe seiner hohen Theorie verstehen, häufig eine Apokatastasis anzuzeigen scheint, bitte ich dich, das, was du darüber weisst, zu sagen.

Drei Wiederaufrichtungen kennt die Kirche [gemeint: in Aufnahme der Theologie Gregors von Nyssa]:

- *die erste* [ist] die jedes Einzelnen gemäss dem *logos* der Tugend, in der wieder aufgerichtet wird, wer den für ihn [vorgegebenen] *logos* der Tugend erfüllt;
- *die zweite* [ist] die der ganzen Natur<sup>49</sup> in der Auferstehung: die Wiederaufrichtung zur Unverweslichkeit und Unsterblichkeit;
- und *die dritte*, die in seinen Gedanken Gregor von Nyssa am meisten verwendet<sup>50</sup> hat, ist diese: die neuerliche Wiederaufrichtung der durch Sünde [des Menschen] gefallen seelischen Kräfte in den Zustand, in dem sie geschaffen waren“.

Wir wollen im Folgenden untersuchen, ob die hier beschriebenen drei Arten der Wiederaufrichtung einen passiven (nur von Gott gewirkten) oder auch einen aktiven (vom Menschen synergisch mit-gewirkten) Charakter haben.<sup>51</sup> Offenbar umfasst nämlich die erste Art der Apokatastasis, auch wenn jeder Einzelne aufgerichtet *wird*, ein aktives Mitwirken des Menschen („wer den *logos* der Tugend *erfüllt*“); sie gehört daher zu den gegenwärtigen Äonen (vgl. das Zitat aus *Quaestiones ad Thalassium* 22 zu Beginn dieses Abschnittes)! Die zweite Art dagegen ist rein passiv, denn sie erfolgt in den „kommenden Äonen“. Fraglich ist der Charakter der dritten Art der Apokatastasis; entscheidend für die Stabilität dieser dritten Art ist die Frage, ob nach Maximus die Menschen an der Wiederaufrichtung ihrer eigenen pervertierten Seelenkräfte selbst mitwirken.

---

συγγράμμασιν φαίνεται τοῖς μὴ τὸ βάθος ἐπισταμένοις τῆς ὑψηλῆς τοῦ θεωρίας πολλάχου ἀποκαταστάσιν ὑπεμφαίνειν, παρακαλῶ ὅπερ ἐπίστασαι περὶ τοῦτου εἰπεῖν. – Τρεῖς ἀποκαταστάσεις οἶδεν ἡ ἐκκλησία·

- *μίαν μὲν* τὴν ἐκάστου κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς λόγον, ἐν ᾗ ἀποκαθίσταται τὸν ἐπ’ αὐτῷ λόγον τῆς ἀρετῆς ἐκπληρώσας·
- *δευτέραν δέ* τὴν τῆς ὅλης φύσεως ἐν τῇ ἀναστάσει, τὴν εἰς ἀφθαρσίαν καὶ ἀθανασίαν ἀποκατάστασιν·
- *τρίτη δέ*, ἣ καὶ μάλιστα κατακέχρηται ἐν τοῖς ἑαυτοῦ λόγοις ὁ Νύσης Γρηγόριος, ἐστὶν αὕτη· ἡ τῶν ψυχικῶν δυνάμεων τῇ ἀμαρτίᾳ ὑποπεσουσῶν εἰς ὅπερ ἐκτίσθησαν πάλιν ἀποκατάστασις."

<sup>48</sup> Sherwood, *Ambigua*, 215, versteht unter diesen die Fragenden und übersetzt: „to us who do not understand ...“.

<sup>49</sup> Gemeint ist hier wohl zunächst die (aus Leib und Seele zusammengesetzte) Natur des Menschen, denn auch im *ersten* und *dritten* Verständnis der Apokatastasis geht es um einzelne Menschen; die Natur des Menschen als eines Mikro-Kosmos aber repräsentiert nach Maximus die der ganzen (Makro-)Schöpfung.

<sup>50</sup> Sherwood, *Ambigua*, 215, übersetzt: „abused“. Diese Übersetzung ist gemäss *Langenscheidts Taschenwörterbuch*, 378, zwar auch möglich, angesichts des Kontextes (vgl. die Einleitung: „die Kirche kennt ...“) aber sehr unwahrscheinlich; vgl. Daley, *Apokatastasis*, 323, *Anm.* 63.

<sup>51</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3.2.1.

## 2. Aktivität oder Passivität auf Seiten des Menschen?

Betrachten wir zunächst die Schlusswendung: Maximus spricht von der „neuerlichen Wiederaufrichtung der durch Verschulden gefallenen seelischen Kräfte“. Diese Wendung setzt eine Definition des Bösen voraus, welche Maximus in *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) im Anschluss an die platonische Tradition bietet:<sup>52</sup>

„Das Böse“, schreibt er, „ist ein Mangel an der aufs Ziel (gerichteten) Wirksamkeit der der Natur innewohnenden Kräfte, und ganz und gar nichts anderes. Oder anders gesagt, das Böse ist eine unlogische, durch Fehlentscheidung auf etwas anderes als das Ziel gerichtete Bewegung der natürlichen Kräfte“.

Tatsächlich definiert Maximus das Böse als etwas Negatives, also nicht als etwas von Gott Geschaffenes; es betrifft die Bewegung der natürlichen Kräfte, deren Wirksamkeit (Energie) – als geschöpfliche – mangelhaft sein kann. Dagegen bringt die Ausübung der Tugend (also *die erste Art der drei genannten Wiederaufrichtungen*: eine Apokatastasis, an der der Mensch aktiv mitwirkt) die natürlichen Kräfte (δυνάμεις) des Menschen in ihre vom *Logos* vorgegebene Richtung. Erfolgt diese Wiederaufrichtung der Ähnlichkeit mit Gott schon im zeitlichen Leben durch tugendhafte Praxis, dann werden dadurch alle Tugenden zu der einzigen Weisheit, aus der sie stammen, durch eine Apokatastasis zusammengefasst<sup>53</sup>, wie es ebenfalls in *Quaestiones ad Thalassium* in einem Scholion heisst:

„Die Weisheit, sagt er, ist eine Einheit (Monas), die als untrennbar von den aus ihr stammenden verschiedenen Tugenden angesehen wird und aus den Energien aller Tugenden als eine einzige zusammengeführt wird, und die sich durch die *Wiederaufrichtungen* der aus ihr stammenden Tugenden zu ihr selbst wiederum als vollständige Einheit zeigt, wenn wir, durch die sie durch die Entstehung einer jeden Tugend den Fortschritt macht, aufstrebend durch jede Tugend zu ihr *versammelt werden*“.<sup>54</sup>

So macht hier einerseits „die Weisheit“ durch uns Menschen „Fortschritte“; andererseits ist hier der Mensch nicht ohne Gottes Handeln aktiv, denn es heisst ja: „wir werden versammelt“: Durch die Ausübung einer jeden Tugend

---

<sup>52</sup> Zitiert im Kontext oben, Kapitel III, Abschnitt 2.3. Allerdings findet sich diese Definition des Bösen nicht, wie Michaud, *St. Maxime le Confesseur et l'Apocatastase*, 272, meint, in „Quaest. 1a“ seiner Schrift *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688), sondern in ihrem Vorwort.

<sup>53</sup> Vgl. Röm 13,9.

<sup>54</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) LIV, Scholion 23 (CChr.SG 7, 477.479): „Ἡ σοφία, φησίν, μονάς ἐστίν, ταῖς ἐξ αὐτῆς διαφόροις ἀρεταῖς ἀτμήτως ἐνθεωρουμένη καὶ μονοειδῶς ταῖς τῶν ὅλων ἀρετῶν ἐνεργείαις ἐπισυναγομένη, καὶ πάλιν ἀπλῇ μονάς ἀποδεικνυμένη ταῖς πρὸς αὐτὴν τῶν ἐξ αὐτῆς ἀρετῶν ἀποκαταστάσεσιν, ὅταν ἡμεῖς, δι' οὗς κατὰ τὴν ἐκάστης ἀρετῆς γένεσιν ποιῆται τὴν πρόοδον, ἀνατατικῶς δι' ἐκάστης ἀρετῆς πρὸς αὐτὴν συναγόμεθα.“ Übersetzung und Hervorhebungen: K.H.N.

unter Ablösung von der Bindung an die vergängliche Welt wird die Weisheit im Menschen wiederhergestellt und so der Mensch erst wahrhaft frei (im Bösen dagegen ist er in Wahrheit passiv<sup>55</sup>). Für die meisten Menschen allerdings geschieht diese Loslösung erst mit dem Tod: Im direkt auf die Schilderung der drei Arten von Apokatastasis (in *Quaestiones et dubia*<sup>56</sup>) folgenden Text, den auch Huber, offenbar verkürzt, paraphrasiert (vgl. oben, Abschnitt 1), erklärt Maximus nämlich nun seine Auffassung von der Lehre Gregors als einer *dritten Auffassung* der Apokatastasis durch *Vergleich mit der zweiten Auffassung*, der allgemeinen Auferstehung des Fleisches „zur erhofften Zeit“, also dann, wenn, wie wir oben in Abschnitt 1 gesehen haben, (nach *Quaestiones ad Thalassium* 22) das Handeln des Menschen durch Erleiden abgelöst wird:

„So wie nämlich die ganze Natur<sup>57</sup> in der Auferstehung zur erhofften Zeit die Unverweslichkeit des Fleisches empfangen muss, so müssen auch die pervertierten Kräfte der Seele im Verlauf der Äonen die ihnen eingeprägten Erinnerungen an die Schlechtigkeit abwerfen, und wenn sie [die Seele] alle Äonen durchschritten und keinen Halt gefunden hat, muss sie zu Gott gelangen, der keine Grenzen hat, und so, *durch Einsicht, nicht durch Teilhabe am Guten*, die Kräfte empfangen und hin zu [ihrem] *ursprünglichen [Zustand] wiederaufgerichtet werden* und so gezeigt bekommen, dass der Schöpfer unschuldig an der Sünde ist“.<sup>58</sup>

Durch die Analogie zur Auferstehung erhält auch die dritte Art der Apokatastasis einen deutlich passiven Charakter: Die beschriebene Geschichte der Seele ähnelt von ihrer Struktur her der des ‚verlorenen Sohnes‘ (Lk 15,11-32), der ja auch nicht durch gute Handlungen, sondern durch Erkenntnis der Ausweglosigkeit seines eigenen Handelns und durch Reue zu Gott findet: Die Seele erhält ihre gereinigten geschöpflichen Energien zurück und findet sich, dadurch wiederhergestellt, *in Bezug auf die Energien* so vor wie noch am Anfang des Sechsten Schöpfungstages vor dem Fall, ihrem „ursprünglichen“ Zustand (τὸ ἀρχαῖον): Die menschlichen Fähigkeiten, vor allem die zum Wählen des Guten und zur Erkenntnis der Wahrheit, sind voll wiederhergestellt; der Mensch erkennt besonders seine eigene Endlichkeit, sieht er doch seine ganze Vergangenheit; und er kann diese Endlichkeit annehmen und zu seinem

<sup>55</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3.2.1.

<sup>56</sup> Kapitel 19 (bzw. I, 13, nach der Zählung in CChrSG 10).

<sup>57</sup> Gemeint ist wohl auch hier, ähnlich wie in der vorangegangenen Stelle bei der Definition der zweiten Auffassung der Apokatastasis (zitiert oben, gegen Ende von Abschnitt 1), die Natur des Menschen, der aber die Natur der ganzen Schöpfung repräsentiert. Es geht hier um die Parallele zwischen der Unverweslichkeit des Fleisches und der Unverdorbenheit der Seele.

<sup>58</sup> „Δεῖ γὰρ ὥσπερ τὴν ὅλην φύσιν ἐν τῇ ἀναστάσει τὴν τῆς σαρκὸς ἀφθαρσίαν χρόνῳ ἐλπίζομένῳ ἀπολαβεῖν, οὕτως καὶ τὰς παρατραπείσας τῆς ψυχῆς δυνάμεις τῇ παρατάσει τῶν αἰώνων ἀπολαβεῖν τὰς ἐντεθεῖσας αὐτῇ τῆς κακίας μνήμας καὶ περάσασαν τοὺς πάντας αἰῶνας καὶ μὴ εὐρίσκουσιν στάσιν εἰς τὸν θεὸν ἐλθεῖν, τὸν μὴ ἔχοντα πέρας, καὶ οὕτως, τῇ ἐπιγνώσει οὐ τῇ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν, ἀπολαβεῖν τὰς δυνάμεις καὶ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκαταστῆναι καὶ δειχθῆναι τὸν δημιουργὸν ἀναίτιον τῆς ἁμαρτίας.“ Maximus, *Quaestiones et dubia* (CPG 7689), CChrSG 10, 18. Übersetzung und *Hervorhebungen*: K.H.N.

eigenen (vergangenen) physischen Tod Ja sagen, durch den die endlichen, guten, geschöpflichen Wirkungen (Energien) durch unendliche göttliche abgelöst werden, und das absolute Eschaton erwarten, in dem auch sein Denken zur vollkommenen, über-bewegten Ruhe finden soll.

Er selbst tut nichts für diese Apokatastasis, ausser zu *erkennen*: Er empfängt seine ursprünglichen Kräfte zurück und wird so befähigt, Gottes *logoi* zu erfassen. Die dritte Art der Apokatastasis umfasst somit beides: die Wiederaufrichtung der Seele durch Gott (passiv) und dadurch Erkenntnis auf Seiten des Menschen (aktiv), mithin im Sinne von *Quaestiones ad Thalassium* 22 sowohl nach dem (ebenfalls von Gott mitbewirkten) *logos* des Tuns (λόγος τοῦ ποιῆν) der gegenwärtig angebrochenen Zeiten als auch nach dem *logos* des Erleidens (λόγος τοῦ πάσχειν) der zukünftigen Zeiten. Sie unterscheidet sich von der ersten nur durch ihren Zeitpunkt (nach dem leiblichen Tod).

Dass durch diese Apokatastasis der Seelenkräfte „gezeigt“ werden soll, „dass der Schöpfer unschuldig an der Sünde ist“<sup>59</sup>, verwundert vielleicht zunächst. Andreas Andreopoulos erklärt dies so, dass nach der Wiederaufrichtung auch die Seele weiss, dass das Übel nicht durch Gott in die Welt gekommen ist.<sup>60</sup> Überdies sei nun in der Seele tatsächlich auch der Zustand der Ähnlichkeit mit Gott wiederhergestellt: Denn, so Andreopoulos, der „gnomische“ Wille (den Christus nach Maximus nie besessen hat) werde durch den freien Willen (den Jesus als Mensch im Gegensatz zu uns anderen besass) ersetzt; hierzu fasst er den Beginn der *Expositio in Psalmum* 59 wie folgt zusammen:

Die Umwandlung des gnomischen (gefallenen menschlichen) Willens werde geschehen „aufgrund des grundsätzlichen Wandels und der Erneuerung, die in der Zukunft stattfinden wird, am Ende der Zeiten, durch Gott, unseren Retter: eine universelle Erneuerung der menschlichen Rasse, natürlich, aber durch Gnade“.<sup>61</sup>

Der Text, betitelt mit dem Beginn des Psalmes 59 (LXX)<sup>62</sup>, setzt allerdings eine noch differenziertere Eschatologie voraus; er lautet vollständig:

„Der vorliegende Psalm ist überschrieben: >Über das Ende. Für die, die verwandelt werden

---

<sup>59</sup> So der Abschluss des obigen Zitats aus *Quaestiones et Dubia* 19 bzw. I, 13.

<sup>60</sup> Andreopoulos, *Eschatology*: „All restored souls will come to know God and see that he is anaitios tês hamartias, not responsible for the existence of sin, which is the same as saying they will know the true nature of good and evil.“

<sup>61</sup> Andreopoulos, *Eschatology*: „[Transformation of man's gnostic will will happen] because of the general change and renewal which will take place in the future, at the end of the ages, through God our Savior: a universal renewal of the whole human race, natural but by grace [*Anm.* 1: Maximus the Confessor: *Expositio in Psalmum* 59, PG 90, 857 A4-15]“.

<sup>62</sup> Die zunächst von Maximus diskutierte Stelle ist der Beginn von Vers 1 und lautet "Εἰς τὸ τέλος, τοῖς ἀλλοιωθησομένοις": Maximus, *Expositio in Psalmum* LIX (CPG 7690), CChr.SG 23, 3, Zeile 2. Im hebräischen Text (*Biblia Hebraica*, 1141, Psalm 60,1: עדות על־שושן (למנצח) heisst es hier eigentlich: „Für den Chormeister. Nach der Weise ‚Lilie des Zeugnisses‘.“ (*Zürcher Bibel*, 769). Nach *Gesenius*, 517, s.v. נצח, kann τέλος mit „Weihe, Zeremonie“ übersetzt werden.

sollen< – sowohl wegen der *am Ende der Zeiten* durch Christi Erscheinen im Fleisch für die Menschen entstandenen *freiwillig gewählten Verwandlung und Änderung vom Unglauben zum Glauben, vom Bösen zum Guten, vom Unwissen zur Erkenntnis Gottes*, als auch wegen der später *am Ende der Äonen* durch denselben Retter, unseren Gott, *aus Gnade entstehende allgemeine natürliche Änderung und Erneuerung des ganzen Geschlechtes der Menschen aus Tod und Zerstörung zu einem Leben ohne Tod und eine Unzerstörbarkeit* durch die verheissene Auferstehung“.<sup>63</sup>

Tatsächlich also spricht Maximus in dieser Auslegung von einer „freiwillig gewählten Verwandlung und Änderung vom Unglauben zum Glauben, vom Bösen zum Guten, vom Unwissen zur Erkenntnis Gottes“,<sup>64</sup> welche „am Ende der Zeiten“<sup>65</sup> geschieht; allerdings dauert dieses ‚Ende der Zeiten‘ schon längst an! Gemeint ist nämlich das, was schon seit Christi Erscheinen im Fleisch<sup>66</sup>, also auch jetzt und noch am ‚Siebenten Tag‘, vor der Zweiten Parusie Christi, geschieht<sup>67</sup>, nicht aber das, was ausschliesslich in der Zukunft geschehen wird,<sup>68</sup> mithin unsere *erste Art der Apokatastasis*, an welcher wir immer noch aktiv mitwirken können: eine „freiwillig gewählte Verwandlung“, eine mit unserem menschlich-beschränkten (möglicherweise – bei allen anderen als Christus und den Heiligen – immer noch „gnomischen“, jedenfalls aber natürlichen, menschlichen) Willen vollzogene Handlung, der über den „Zeiten“, nicht aber über den „Äonen“ steht.

Davon zu unterscheiden ist Christi 2. Parusie „am Ende der Äonen“,<sup>69</sup> die allen „aus Gnade eine natürliche Änderung und Erneuerung aus dem Tod und der Zerstörung ins Leben ohne Tod und in die Unzerstörbarkeit“<sup>70</sup> bringen wird, also die *zweite Art der Apokatastasis*: die Auferstehung<sup>71</sup>.

<sup>63</sup> ">Εἰς τὸ τέλος, τοῖς ἀλλοιωθησομένοις< ὁ παρὼν ἐπιγέγραπται ψαλμός, διὰ τε τὴν ἐπὶ τέλει τῶν χρόνων διὰ τῆς ἐπιδημίας τοῦ Χριστοῦ γενομένην τοῖς ἀνθρώποις ἐξ ἀπιστίας εἰς πίστιν καὶ ἀπὸ κακίας εἰς ἀρετὴν καὶ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν θεοῦ γνωμικὴν τε καὶ προαιρετικὴν μεταβολὴν καὶ ἀλλοίωσιν, διὰ τε τὴν εἰς ὕστερον ἐπὶ τέλει τῶν αἰώνων γενησωμένην δι' αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ καθολικὴν τοῦ παντὸς γένους τῶν ἀνθρώπων ἐν χάριτι φυσικὴν ἐκ θανάτου καὶ φθορᾶς εἰς ζωὴν ἀθάνατον καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τῆς προσδοκωμένης ἀναστάσεως ἀλλοίωσιν τε καὶ ἀνανέωσιν": Maximus, *Expositio in Psalmum LIX* (CPG 7690), CChr.SG 23, 3, Zeilen 7-17. *Hervorhebung* und Übersetzung: K.H.N.; Bibeltext (LXX) in >...<.

<sup>64</sup> Ebd., Zeilen 11f.; zur falschen Übersetzung „Umwandlung der menschlichen Fähigkeiten der Entscheidung und der Wahl“, wie sie neben Andeopoulos auch Daley, *Apokatastasis*, 322 vorgenommen hat, vgl. Larchet, *Divinisation*, 658f., *Anm.* 79 Ende. – *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>65</sup> Ebd., Zeile 8.

<sup>66</sup> Ebd., Zeile 9.

<sup>67</sup> Vgl. oben, Abschnitt 1.1 [b]: Bewegung/ die „jetzigen Zeiten“.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., 1.1 [c]: Ruhe/ die „kommenden Zeiten“; auch Jean-Claude Larchet übersetzt m.E. falsch (Larchet, *Divinisation*, 658, *Anm.* 79): „qui adviendront à la fin des temps“.

<sup>69</sup> Maximus, *Expositio in Psalmum LIX* (CPG 7690), CChr.SG 23, 3, Zeilen 12f.

<sup>70</sup> Ebd., Zeilen 15f.

<sup>71</sup> Vgl. oben, Abschnitt 1.1 [c].

Was Andreopoulos aber in diesem Text findet, ist aber offenbar die *dritte Art*, (die Maximos in *Quaestiones et dubia* allerdings als der zweiten Art analog beschreibt,) denn er fragt: „Bedeutet dies, dass der gnomische Wille (der unsichere Wille, der der gefallenen Natur eigen ist) in den natürlichen Willen verwandelt wird?“, <sup>72</sup> und antwortet, unter Bezugnahme auf die weiter oben zitierte Stelle aus *Quaestiones et dubia*, zu deren Diskussion wir hiermit zurückkehren:

„Wenn ja, und dies scheint höchstwahrscheinlich der Fall zu sein, dann ist dies die deutlichste Aussage, die wir in den Schriften von Maximos zur Unterstützung der Apokatastasis finden können. Wie wäre es möglich, nicht zu bereuen und in tiefem Ernst um die Vergeltung Gottes zu bitten, wenn einmal unser Wille zu dem natürlichen Willen wiederhergestellt ist, der Gottes Willen untersteht?“

Diesem Schluss Andreopoulos' können wir hier folgen, denn der Charakter der Bekehrung der unsterblichen Seele vor und nach dem Tod des Menschen (erste und dritte Art der Apokatastasis) entsprechen sich; lediglich der sterbliche Leib kann im zweiten Fall nicht mehr handeln. Andreopoulos' Beschreibung schliesst folgendermassen:

„Maximos' explizite Schilderung endet in dem Moment, wo jedes menschliche Wesen Erkenntnis (epignosis) Gottes hat, auch wenn nicht alle an seinen Energien teilhaben konnten“. <sup>73</sup>

Hier müssen wir wieder sorgfältiger urteilen. Wenn es heisst, nicht jeder könne an Gottes Energien partizipieren, so ist dem entgegen zu halten, dass alle zumindestens an Gottes *logoi* des Seins und Immerseins partizipieren, wie wir oben <sup>74</sup> gezeigt haben; in diesem Sinn spricht Maximos in der oben (Abschnitt 1) zitierten Stelle aus *Quaestiones ad Thalassium* <sup>75</sup> von einer Vereinigung „mit den Unwürdigen von Natur aus“ statt aus Gnade. Fraglich ist hier also die *volle* Teilhabe an der Energie der Güte Gottes, die zwar theoretisch im Sein Gottes eingeschlossen ist, <sup>76</sup> bei Maximos aber explizit mit der menschlichen Entscheidung für sie einhergeht. Es handelt sich hier also um eine eingeschränkte Teilhabe an Gottes Energie.

---

<sup>72</sup> Andreopoulos, *Eschatology*: „Does that mean that gnostic will (the deliberative will particular to the fallen nature) will be transformed into natural will?“

<sup>73</sup> Andreopoulos, *Eschatology*: „If so, and that seems most likely to be the case, this is the boldest statement in support of the apokatastasis that we can find in the writings of Maximos. How can it be possible not to repent and to beg for the forgiveness of God in the most profound and sincere way, once our will has been restored to the natural will which is subject to God's will? Maximos' explicit account stops at the moment when every human being has knowledge (epignosis) of God, even if not everyone could participate in his Energies.“

<sup>74</sup> Kapitel III, Abschnitt 3.2.2.

<sup>75</sup> Die zweite von Huber genannte Stelle: *Quaestiones ad Thalassium* LIX.

<sup>76</sup> Tollefsen, *Cosmology*, 169; Dumitru Stăniloae geht daher von einem „Weniger-Sein“ bei den weniger Guten aus: „Le plus d'existence est un plus de bien et le moins d'existence est un moins de bien, parce-que l'existence est bonne par elle-même.“ (*Ambigua*, commentaires par le Père Dumitru Stăniloae, Paris 1995, 500).

Auch Polycarp Sherwood<sup>77</sup> hat die Wendung „durch Einsicht, nicht durch Teilhabe am Guten“ (τῇ ἐπιγνώσει οὐ τῇ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν) aus dem oben zitierten Text aus *Quaestiones et dubia* 19 (bzw. I, 13) so interpretiert, als habe die Seele eines Übeltäters *überhaupt keine* Teilhabe an Gott und seinen Wirkungen (Energien): Er übersetzte (215) "τῶν ἀγαθῶν" mit „in the divine (goods)“; für ihn stand fest, die „maximianische Unterscheidung“ erlaube „den Übeltätern im postmortalen Leben eine Erkenntnis des Guten, aber keine Teilhabe an ihm“;<sup>78</sup> diese für den Sünder noch mögliche Erkenntnis sei aber eine rein diskursive ohne jeden direkten Kontakt mit Gott (217).<sup>79</sup>

Diesem Schluss hat sich (wenn auch mit entgegengesetzter Implikation bezüglich des esoterischen Charakters der Lehre Maximos') auch Hans Urs von Balthasar angeschlossen. Wie schon in der *Einleitung* (Abschnitt 4.3) erwähnt, geht Balthasar davon aus, dass Maximos Gregor in dessen Lehre von der Apokatastasis, zumindestens für sich persönlich, gefolgt sei; bloss habe er wohl – so schrieb er noch 1988, einen Monat vor seinem Tod, in dem Artikel *Apokatastasis* – „ähnlich wie Origenes, die Lehre von der apokatastasis panton den in der Liebe Vollkommenen aufgespart“, also nicht wie Gregor öffentlich vertreten; nur das Wort selbst (Apokatastasis) habe er als orthodoxe Lehre retten wollen:

„Nach der Verurteilung des Origenismus durch Kaiser Justinian mußte Maximus seine Apokatastasislehre vorsichtig formulieren; er unternahm deshalb auch einen Versuch, Gregor von Nyssa durch eine Distinktion zu retten. Daß dieser zyklisch dachte wie alle Kappadozier, bedingt die schließliche Rückkehr auch der Bösen zu Gott, aber, läßt Maximus den Nyssener sagen, nur zur Einsicht Gottes, nicht zum Genuß der Güter (das heißt der ewigen Seligkeit)“.<sup>80</sup>

So habe Maximos Gregors Lehre um der Erhaltung des Wortes ‚Apokatastasis‘ willen abgeschwächt, sie aber „im Geheimen“ doch vertreten. Brian E. Daley nun weigerte sich aufgrund einer genaueren Textlektüre, diesen Konstruktionen zu folgen.<sup>81</sup> Die ‚ἀγαθά‘ seien nicht auf Gott selbst zu beziehen. „Participation in the (divine) goods“ sei zwar die übliche Übersetzung, suggeriere aber (in der Interpretation Balthasars!), die Apokatastasis sei dogmatisch akzeptabel, indem sie nur unbussfertige Sünder verdamme, den anderen aber zumindestens eine Erkenntnis Gottes gewähre. Er dagegen übersetzte „by sharing in created goods“<sup>82</sup> und vermutete anders als Sherwood (und Balthasar), dass Maximos hier Gregor von Nyssa nicht korrigiert, sondern bestätigt wis-

<sup>77</sup> Sherwood, *Ambigua*; Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

<sup>78</sup> Sherwood, *Ambigua*, 216: „the Maximian distinction ... allows to the evildoers in the afterlife an ἐπίγνωσις of good things, but not a participation therein.“

<sup>79</sup> Und in der Tat reicht eine rein rationale Erkenntnis des Guten (im Vergleich mit seinem Gegenteil; siehe oben, zu Beginn von Abschnitt 1, Argument Nr. 1.b) für Maximos nicht aus, um als eine wirkliche Anteilnahme an Gott betrachtet zu werden.

<sup>80</sup> Balthasar, *Apokatastasis*, 179f.

<sup>81</sup> Daley, *Apokatastasis*, 323, *Anm.* 63.

<sup>82</sup> Dies erinnert allerdings eher an die spätere westliche Doktrin der geschaffenen Gnade.



sen wollte<sup>83</sup>. Seine generelle Kritik am Origenismus habe es Maximus aber ermöglicht, die Apokatastasis auch nach Gregor als orthodoxe Lehre zu integrieren:

„Maximus war kein heimlicher Origenist, der eine verborgene Hoffnung auf eine universelle Restauration der ewigen Geister zu ihrer ursprünglichen Ordnung mit Gott erwartete und diese Hoffnung hinter traditionellen eschatologischen Phrasen sowie obskuren Anspielungen auf ‚tiefere‘ esoterische Lehren verbarg“.<sup>84</sup>

Tatsächlich hat sich Maximus, wie schon oben (Abschnitt 1) gezeigt, von der origenistischen Version der Apokatastasis, nämlich dem so genannten origenistischen Mythos vom Fall der Seelen in die Entstehung durch falsche Bewegung, distanziert.

Doch zeigt sich im Fortgang von Daleys Artikel, dass sich auch für ihn die Soteriologie des Maximus in einem entscheidenden Punkt von der Gregors unterscheidet:

nämlich darin, dass in ihr im Gegensatz zu der Gregors „der universelle Erfolg des göttlichen Planes nicht die Möglichkeit individueller Verfehlungen ausschliesst: dass Erlösung für diejenigen da ist, die Gnade akzeptieren und mit ihr kooperieren“.<sup>85</sup>

Daley geht hier bei Maximus von einer Möglichkeit der Bekehrung der Seelen vor dem Jüngsten Gericht aus.<sup>86</sup> Erst „nach dem Gericht“ sei gemäss Maximus „keine Reue und Vergebung mehr möglich“<sup>87</sup>. Vorher dagegen beschreibe nach Maximus das endzeitliche Feuer einen Reinigungsprozess,<sup>88</sup> der von ihm allerdings, anders als von Origenes und Gregor, als endlich betrachtet werde: als die „subjektive Seite des Gerichtes“.<sup>89</sup> Wer aber wird angesichts der Möglichkeit einer endgültigen Verdammnis nicht umkehren?

Mit Andreopoulos darf schon hier vermutet werden, dass alle im Verlauf der Reinigung erkennen, wie viel Gutes sie zu tun versäumt haben. Dabei findet diese Läuterung in der Tat möglichst schon vor ihrem Tod statt! In jedem Fall jedoch ist die Erkenntnis allein zwar keine Teilhabe am Guten schlechthin (seien dies nun gute Taten oder etwa auch die Liturgie), wohl aber an Gottes Energien im Sinn der Einsicht, verbunden mit der Möglichkeit einer durch die

---

<sup>83</sup> Zum Unterschied zwischen Gregor und Maximus vgl. unten, Abschnitt 3.

<sup>84</sup> Daley, *Apokatastasis*, 327: „Maximus, then was no closet Origenist, secretly cherishing a hope for the universal restoration of eternal spirits to their primordial union with God, but masking his hope behind traditional eschatological phrases and obscure allusions to a ‚deeper‘, esoteric teaching“.

<sup>85</sup> Daley, *Apokatastasis*, 329: „... the overall success of the divine plan does not exclude the possibility of individual failures: that salvation is for those who accept grace and cooperate with it.“

<sup>86</sup> *Apokatastasis*, 335f.

<sup>87</sup> „... after Christ’s judgment ... repentance and forgiveness will ... no longer be possible“: ebd., 336.

<sup>88</sup> „Maximos seems to understand the whole traditional expectation of a final cosmic conflagration as a cleansing process“: ebd., 335.

<sup>89</sup> „... the subjective side of the judgment itself“: ebd., 336.

Gnade ermöglichen Änderung des Willens vom gnomischen in den natürlichen Zustand.

Liegt demnach nun der wesentliche Unterschied zwischen der Apokatastasis-Vorstellung Gregors und derjenigen Maximos' in der Frage der Endlichkeit des Läuterungsfeuers?

### 3. Weiterführung und Korrektur der Lehre Gregors von Nyssa

In der Tat knüpft Maximos einerseits an der hier diskutierten (zuerst von Johannes Huber zitierten) Stelle aus *Quaestiones et dubia* in der Formulierung der *dritten Art der Apokatastasis* deutlich und explizit an die Lehre Gregors von Nyssa an. Dieser rechnet mit einer unendlichen Zeit zur Umkehr nach dem Tod<sup>90</sup>:

„Denn was *jedenfalls* immer in Bewegung ist, wird, wenn es zum Guten vorangeht, wegen der Unendlichkeit des zu durchschreitenden Gebietes die Vorwärtsbewegung nie endigen; es wird ja das Erstrebte [des Guten] kein Ende finden, mit dessen Erreichung es die Bewegung einmal einstellen müßte. Wenn es sich aber in entgegengesetzter Richtung bewegt, so muß, wenn es den Lauf der Bosheit vollendet hat und am Grenzziel des Bösen angelangt ist, alsdann die Rastlosigkeit des Dranges, die keinen natürlichen Stillstand findet, nachdem sie den Raum der Bosheit durchlaufen hat, die Bewegung nothwendig zum Guten hinwenden“.<sup>91</sup>

Während aber die Möglichkeit zur Umkehr auch jenseits des zeitlichen Lebens bei Gregor wegen der unendlichen Güte Gottes unendlich lange besteht und der Mensch sich in unendlicher Weise auf Gott hin bewegen wird, gibt es bei Maximos eine Grenze, ein ‚Ende‘ der Wiederaufrichtung (Apokatastasis) des Geschöpfes: nämlich dann, wenn die Seele wieder ihren ursprünglichen Zustand erreicht hat<sup>92</sup>. Die so wiederhergestellten Energien jedoch – und dies sieht Maximos deutlicher als Gregor – sind als geschöpfliche naturgemäss endlich. Auch wenn der Mensch auf dieser Grundlage seinen Willen frei (das

---

<sup>90</sup> Vgl. oben, Kapitel VIII, Abschnitt 6.2.

<sup>91</sup> "Τὸ γὰρ αἰὲν πάντως κινούμενον, εἰ μὲν πρὸς τὸ καλὸν ἔχοι τὴν πρόοδον, διὰ τὸ ἀόριστον τοῦ διεξοδουμένου πράγματος οὐδέποτε λήξει τῆς ἐπὶ τὰ πρόσω φορὰς. Οὐδὲ γὰρ εὐρήσει ζητουμένου πέρας οὐδὲν, οὗ δραζάμενον στήσεται ποτε τῆς κινήσεως. Εἰ δὲ πρὸς τὸ ἐναντίον τὴν ῥοπὴν σχοίη, ἐπειδὴν διανύσῃ τῆς κακίας τὸν δρόμον, καὶ ἐπὶ τὸ ἀκρότατον τοῦ κακοῦ μέτρον ἀφίκηται· τότε τὸ τῆς ἀεικίνητον οὐδεμίαν ἐκ φύσεως στάσιν εὐρίσκον, ἐπειδὴν διαδράμῃ τὸ ἐν κακίᾳ διάστημα, κατ' ἀνάγκην ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τρέπει τὴν κίνησιν": *De hominis opificio*, Kapitel 21 (PG 44, 201 B8 ff.), 272 (*Hervorhebung* vom Übersetzer; deutsche Übersetzung aus: *Über die Ausstattung des Menschen*, 272.)

<sup>92</sup> Vgl. oben, Abschnitt 1.2, das Zitat aus den *Quaestiones et dubia* 19/ I, 13: "... εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκαταστῆναι ...". Die Inkarnation hat damit ihren Zweck erreicht, der Mensch kann (und wird nach seinen Erfahrungen in der Zeit) sich dann wirklich frei für Gott entscheiden.

heisst: naturgemäss) ausüben kann, erwirkt nach dem natürlichen Erliegen seiner Energien schliesslich Gott selbst, wie wir oben gesehen haben (Teil A), durch die Theosis eine Überbietung auch der geschöpflichen Dimension der Ewigkeit: ein Ende des menschlichen und den Beginn des göttlichen Erkennens.

Mit dieser quasi-zeitlichen<sup>93</sup> Ansetzung der vollkommenen (zweiten) Parusie zeigt Maximus, dass für ihn die biblisch-lineare Zeit Vorrang vor der griechisch-zyklischen Zeit hat. Letztere ist so bei ihm in vorher nicht dagewesener Weise christianisiert worden,<sup>94</sup> indem auch den Äonen im Vergleich mit Gott selbst Endlichkeit zugewiesen wird.

Die Möglichkeit zur Reinigung der Seele, sei es auch in grossem Schmerz, vor ihrer endgültigen Begegnung mit Gott besteht bei Maximus nun also offenbar auch für den Fall, dass der Betreffende nicht am Guten schlechthin teilhatte, nun aber zu einer besseren Einsicht findet, und zwar ‚nach‘ dem Leben in der Zeit und ‚vor‘ der Vergöttlichung, mithin also „am Siebten Tag“: dann, wenn in der geschöpflichen Ewigkeit die zeitliche Bewegung des Menschen abgeschlossen wird und sich, offenbar im Verlauf des Gerichtes Gottes, die „Quintessenz“ des gelebten Lebens abzuzeichnen beginnt. Geistig-seelische Bewegungen sind dann nach Maximus „noch“ möglich.<sup>95</sup>

In dem Mass, in dem ein Christ seinen Glauben ernst nimmt, erfolgt diese Hinwendung zu Gott, verbunden mit einem spirituellen Durchgang durch Leiden, Tod und Auferstehung Christi (symbolisiert durch die Taufe), jedoch schon möglichst früh vor dem physischen Tod: als *Anakephalaiosis* (in der Kirche).

#### 4. Die vier Kategorien Polycarp Sherwoods

Aufgrund der Unsicherheit der Echtheitsfrage und zur Prüfung des nun erreichten Zwischenergebnisses müssen wir nun aber noch weitere Texte konsultieren. Wir gehen dabei zunächst von einer Diskussion in der Sekundärliteratur aus: der grundlegenden Analyse Polycarp Sherwoods von 1955, in der sich dieser mit der Theorie Hans Urs von Balthasars über eine gewissermassen arkane Apokatastasis-panton-Theologie Maximus' auseinandersetzt. Diese Analyse sei, so Assaad E. Kattan,<sup>96</sup> auch nach Balthasars Artikel *Apokatasta-*

---

<sup>93</sup> Zur mit Hilfe der Symbolik des *Achten Tages* ausgedrückten Einführung einer Begrenzung der (geschöpflichen) Ewigkeit vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 4 (vor 4.1).

<sup>94</sup> Vgl. Cullmann, *Zeit*, 66, der offenbar Maximus nicht kennt, wenn er schreibt, die Christianisierung des Griechentums sei „eigentlich nie realisiert worden“.

<sup>95</sup> Vgl. dazu unten, Abschnitt 5.6.

<sup>96</sup> Kattan, *Verleiblichung*, 51, *Anm.* 296. Vgl. auch Daley, *Apokatastasis*, 317: „Despite a certain lack of clarity and a certain tendency to protect Maximus from what Sherwood sees

sis von 1988 unangefochten. Hier soll nun der Versuch angetreten werden, sie anzufechten.

Sherwood stellte 1955 die Uneinigkeit in der Forschung in der Frage nach der Apokatastasis-Lehre bei Maximus dar;<sup>97</sup> er wies auf die häufigen Gerichtswarnungen bei Maximus hin<sup>98</sup> und widmete ein ganzes Kapitel (VI) dieser Frage, indem er gerade wie vor ihm Balthasar<sup>99</sup> vier Sorten von Texten auflistete:

- solche, die sich „auf die Hölle und ewige Strafen beziehen“;<sup>100</sup>
- solche, die ein „esoterisches Schweigen“ nahe legen könnten;<sup>101</sup>
- „solche, die von einer effektiven Erlösung der menschlichen Natur sprechen, ohne jeden Gedanken, dass es davon auch nur eine Ausnahme geben könnte“;<sup>102</sup>
- zwei seiner Ansicht nach entscheidende Texte, die „die Apokatastasis ausschliessen“.<sup>103</sup>

Diese vier Klassen von Texten sollen nun auch hier näher betrachtet werden; zunächst die Höllen- und Gerichtsdrohungen (Abschnitt 4.1). Warum schürt Maximus oft die Furcht vor endlosen Schmerzen in der Ewigkeit, wenn er doch davon ausgeht, dass der Mensch mit Leib und Seele in seine ursprüngliche Gestalt wieder hergestellt wird?

#### 4.1 Hölle und ewige Strafen

Hier muss unseres Erachtens, wie schon Eugène Michaud<sup>104</sup> betont hat, unbedingt der paränetische Charakter einiger derjeniger Texte mit in die Interpretation einbezogen werden, in denen Maximus dies tut: An wen richten sich jeweils Maximus' Schriften? Schreibt er an neu Bekehrte, an geistlich Gefestigte oder gar an Nichtchristen? Und: Spielt der jeweilige Adressat für den Inhalt seiner Theologie eine massgebliche Rolle?

Schon Klemens von Alexandria, Origenes und Gregor von Nyssa kannten und

---

as heresy, I believe his argument there is fundamentally sound, and his criticism of von Balthasar's view well taken.“

<sup>97</sup> Sherwood, *Ambigua*, 205.

<sup>98</sup> Sherwood, *Ambigua*, 206-210.

<sup>99</sup> Balthasar, *Liturgie*,<sup>1</sup> 1941, 367-72; 275-78.

<sup>100</sup> Sherwood, *Ambigua*, 205: „those referring to hell and eternal punishment“; 206-210.

<sup>101</sup> Sherwood, *Ambigua*, 210-214: „Esoteric Silence?“.

<sup>102</sup> Sherwood, *Ambigua*, 205: „those which speak of the effective salvation of human nature, without so much as a hint that there might be single exceptions“; 214-219.

<sup>103</sup> Sherwood, *Ambigua*, 219-221: „Texts Excluding the Apocatastasis“. Es sind: „Amb 42-1329A1-B7“ (220) und „Amb 65-1392C14-D13“ (221).

<sup>104</sup> In dem Artikel *St. Maxime le Confesseur et l'Apocatastase*, RITH 38 (1902), 257-272, hier 271.

akzeptierten alle die Androhung ewiger Höllenstrafen, auch wenn sie<sup>105</sup> mit einer Wiederherstellung aller und von allem rechneten;<sup>106</sup> für sie waren die Höllen- und Gerichtsdrohungen der Bibel deshalb letztlich kein entscheidendes Argument gegen ihre jeweiligen Apokatastasis-Vorstellungen, weil sie aus ihrer Sicht in pädagogischer Absicht für solche Menschen gedacht waren, die – wie unreife Kinder – ihre Handlungen nach dem Erfolg im Sinne des Lustprinzips und nicht nach moralischen Kriterien ausrichteten. Diesen Menschen müsse auf ihrer eigenen Ebene, also dem Prinzip der Vermeidung von Schmerz und der Suche nach Lust, geantwortet werden.

Tatsächlich sind auch für Maximos diejenigen Menschen geistlich noch unmündig, die nicht gelernt haben, das Gute auch dann zu tun, wenn es für sie Nachteile bringt, weil sie noch nicht so weit fortgeschritten sind, dass sie (durch Tun des Guten, geistliche Erkenntnis der *logoi* oder sogar vergöttlichende Ekstase) Raum und Zeit transzendiert haben. So bemerkt er einmal<sup>107</sup> über den Kosmos:

„Der Kosmos im ganzen, welcher durch die ihm eigenen Gesetzmäßigkeiten umgrenzt wird, wird Ort und Welt derer genannt, die in ihm leben. Er besitzt von Natur aus die ihm angestammten Betrachtungsmöglichkeiten, welche seinen Bewohnern teilweise Wahrnehmung der allumfassenden Weisheit Gottes zu vermitteln vermögen. Solange sie diese zur Wahrnehmung benutzen, können sie nicht ohne Mitte<sup>108</sup> und teilweise Erkenntnis sein. Da aber das Stückwerk, wenn das Vollendete sichtbar geworden ist, abgetan wird und alle Spiegel und Rätsel vergehen, wenn sich Wahrheit von Angesicht zu Angesicht einstellt, wird der Gerettete, wenn er nach dem Bild Gottes vollendet<sup>109</sup> ist, über jeglichem Kosmos, allen Welten und Zeiten stehen, von denen er einstweilen als ein Unmündiger erzogen wurde“.<sup>110</sup>

Dass allerdings die wenigsten Menschen so weit fortgeschritten sind, erklärt meines Erachtens, dass auch Maximos die Furcht vor ewiger Strafe benützt; so weist er zum Beispiel in einigen Sprüchen aus dem Buch über die Liebe<sup>111</sup> paränetisch auf die Möglichkeit einer ewigen (αἰώνιος) Verdammnis hin und ruft eindringlich zur Umkehr auf.

Allerdings ist er an anderen, wohl für Fortgeschrittene geschriebenen Stellen

---

<sup>105</sup> Siehe oben, Kapitel VIII, Abschnitte 4-6.

<sup>106</sup> Hierauf verweist mit Recht Eugène Michaud in RITh 38 (1902), 257-272; ebenso Michaelis, *Versöhnung*; allerdings unterschied schon Klemens zwischen τιμωρία (Rache) und (pädagogischer) Strafe (κόλασις) und lehnte die erstere ab; siehe oben, Kapitel VIII, Abschnitt 4.

<sup>107</sup> Im Caput theologicum et oeconomicum I, 70.

<sup>108</sup> Für Maximos hier synonym mit der Welt, die in dem Sinn ‚zwischen‘ Gott steht, als dass dieser ihr Anfang und ihr Ziel ist; siehe das vorherige *caput* 69: *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694) I, 69.

<sup>109</sup> Wenn es bei Maximos hier heisst: "τελειωθεὶς κατὰ θεόν", so wird tatsächlich über das „Bild“ hinaus auch die „Ähnlichkeit“ mit Gott impliziert.

<sup>110</sup> Maximos, *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694) I, 70: PG 90, 1109A, Übersetzung in: *Philokalie* 2004, 159.

<sup>111</sup> *Capita de charitate* (CPG 7693) 1.56f.; 2.34.

gegenüber dem Phänomen der Furcht vor der Hölle viel kritischer eingestellt: Gerade weil sie nur für moralisch unreife Menschen gedacht sei, müsse sie bei den Fortgeschrittenen weichen und verschwinde bei den Vollkommenen ganz; diesen bleibe nur noch die reine Ehrfurcht vor Gott:

„Zweifach ist die Furcht (ὁ φόβος): die eine ist rein, die andere nicht. Die eine (Art der) Furcht nämlich entsteht angesichts der Vergehen wegen des Übermaßes der Strafe und ist nicht rein, da sie als Ursache ihrer Entstehung die Sünde besitzt. Und sie wird auch nicht allezeit bestehen, da sie durch den Sinneswandel zusammen mit der Sünde getilgt wird.

Jene Furcht aber, die ohne die Betrübnis über die Vergehen stets bestehen bleibt, diese ist rein und wird niemals schwinden. Sie ist nämlich in gewisser Weise wesenhaft in Gott verankert und für die Schöpfung bedeutsam, da sie allen seine natürliche Würde offenbart, seine überragende Stellung über jegliche Herrschaft und Gewalt“.<sup>112</sup>

Diese Auffassung von der Furcht vor Strafe als etwas zu Überwindendem korrespondiert mit Maximos' Auffassung, dass sie, wie alle Leidenschaften, erst sekundär zum Menschen hinzugetreten ist. Da sie nun aber – nach dem Fall – einmal da ist, bietet sich dann auch die Furcht vor ewiger Strafe als eine mögliche nutzbringende Anwendung dieser eigentlich gar nicht von Gott vorgesehenen Passion:

„Lust und Traurigkeit, Begierde und Furcht und was ihnen folgt wurden zu Anfang nicht zusammen mit der Menschennatur geschaffen. Denn sonst würden sie auch zum Ziel der Natur beitragen. Ich sage also, vom großen Gregorios von Nyssa belehrt, daß diese Dinge wegen des Verlustes der Vollkommenheit zugezogen wurden, wobei sie sich an den vernunftloseren Teil der Natur hefteten. Durch sie ergab sich im Menschen anstelle des seligen und göttlichen Bildes sogleich bei der Übertretung die deutliche und offensichtliche Ähnlichkeit mit den vernunftlosen Tieren. Es mußte nämlich die Menschennatur, nachdem die Würde der Vernunft verhüllt worden war, mit Recht bestraft werden durch die Merkmale der Unvernunft, die sie sich zugezogen hatte. So fügte es Gott weise in seinem Heilsplan, daß der Mensch (wieder) zur Wahrnehmung seiner vernunftgemäßen geistigen Erhabenheit gelangte.

Gut werden auch die Leidenschaften in den Eifrigen, wenn wir sie weise von den leiblichen Dingen entfernen und daraufhin zum Erwerb der himmlischen Güter umlenken. Zum Beispiel, wenn wir aus der Begierde die Bewegung machen, welche sich nach dem geistigen Streben ausstreckt, welches die göttlichen Dinge betrifft; wenn wir die Lust zur heilbringenden Freude machen über die willensmäßige Tätigkeit des Geistes, welche auf die göttlichen Gnadengaben gerichtet ist; wenn wir die Furcht zur vorsorglichen Aufmerksamkeit machen gegenüber der künftigen Bestrafung unserer Vergehen; und wenn wir die Traurigkeit zur berichtigenden Reue bezüglich der gegenwärtigen Missetat werden lassen. Und kurz gesagt, wenn man wie die weisen Ärzte mit dem Leib des todbringenden Tieres der Natter die bestehende oder gedachte Verletzung beseitigt<sup>113</sup>, indem wir diese Leidenschaf-

---

<sup>112</sup> Maximos, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) X (CChr.SG 7, 85, Zeilen 52-61). Textidentisch mit *Verschiedene Kapitel über die Theologie und das Heilswirken Gottes I* (*Capita theologica et oeconomica III*) (ohne CPG-Nr.) 69, Übersetzung in: *Philokalie* 2004, 230.

<sup>113</sup> *Anm.* 46: „Vgl. Num 21,8f.“

ten benützen zur Beseitigung gegenwärtiger oder zu erwartender Schlechtigkeit sowie zum Erwerb und zur Bewahrung an Tugend und Erkenntnis“.<sup>114</sup>

*Sekundär* ist somit die Furcht wie alle anderen Emotionen, die auch Christus mit der (gefallenen) Natur des Menschen angenommen hat, positiv zu werten.

In dem oben genannten Artikel<sup>115</sup> hat Michaud betont, man müsse zwischen den eher doktrinär und den ausschliesslich paränetisch ausgerichteten Schriften unterscheiden. Jedoch selbst in den eindeutig rein paränetisch ausgerichteten Schriften, so Michaud, zitiere Maximus in Bezug auf das Gericht stets lediglich die entsprechenden Bibeltexte „sans exagérer aucune“ (ohne jede Übertreibung).

Auch Daley trifft die Unterscheidung zwischen „hortatory or ascetical contexts“ und „strictly theological passages“.<sup>116</sup> Dabei gehören zu den letzteren für ihn auch Maximus' Briefe (hier: epp. 1.4.24), deren Anredecharakter jedoch ausser Frage stehen dürfte. Hierzu ist zu bemerken, dass die genannte unterschiedliche Gewichtung von ‚Paränese‘ und ‚Theologie‘ schwer nachvollziehbar ist, erfüllen doch viele von Maximus' Schriften beide Funktionen, besonders die Erotapokriseis und die Capita-Sammlungen, die ja für spirituelle Schüler gedacht sind. Dabei kann es sich jedoch um Anfänger oder auch um Fortgeschrittene handeln; und beide benötigen sowohl theoretische Erkenntnis als auch handlungsleitende Ermahnung.

Nun lesen wir aber auch im *Liber Asceticus* tatsächlich statt einer direkten Androhung physischer Strafen, etwa in der Anleitung zum christlichen Leben in den Abschnitten über die Herzenszerknirschung,<sup>117</sup> lediglich Bibelzitate mit der jeweiligen Einleitung: „Wen bringt es nicht zur Zerknirschung, wenn er hört: Feuer ist in meinem Zorn entbrannt ... (Dtn 32,22f.)“ (75-79).

Die Schriftinterpretation erfolgt hier nicht nach dem wörtlichen Sinn, sondern nach der vorausgesetzten Intention ihres Urhebers, nämlich eben dem Ziel der Zerknirschung derjenigen, die übermütig sind. Gestillt wird der Zorn Gottes durch die Bitte um Vergebung; denn auf die Klage über die „Verwüstung der Seele“ (85), die darin besteht, dass sich auch der Glaube – wenn er denn vorhanden war – nicht in Werken gezeigt hat (83), folgt die Anrufung des Erbarmens Gottes (88-92), die mit der Ermahnung ergänzt wird: „Die Vergebung unserer eigenen Verfehlungen finden wir, wenn wir den Geschwistern vergeben“ und mit dem Aufruf abschliesst: „Geben wir uns daher vollkommen dem

---

<sup>114</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) I (CChr.SG 7, 47f., Zeilen 3-5.5-31). Fast textidentisch mit *Verschiedene Kapitel über die Theologie und das Heilswirken Gottes I (Capita theologica et oeconomica III)* (ohne CPG-Nr.) 65f., Übersetzung in: *Philokalie* 2004, 228f.

<sup>115</sup> *Maxime le Confesseur et l'Apocatastase*, 271.

<sup>116</sup> Daley, *Apokatastasis*, 334.

<sup>117</sup> Maximus, *Liber Asceticus* (CPG 7692), Abschnitte 27-30; im Folgenden Seitenzahlen aus der Übersetzung von Guido Bausenhardt (Bausenhardt, *Schriften*).

Herrn hin, damit wir ihn vollkommen empfangen. Werden wir durch ihn Götter!“ (97).

Auch wenn wegen der Adressaten, die in Bezug auf die Gottesfurcht noch auf einer niedrigeren Stufe stehen mögen, paränetische (ermahnende) Texte an sich für die (möglicherweise für die „Fortgeschrittenen“ bestimmte) theologische Systematik noch nichts beweisen, fällt zweierlei auf:

(1) Erstens bezieht sich Maximus selbst in der häufig gebrauchten Wir-Form oft in die Gruppe, die sich fürchten muss, mit ein (etwa im *Liber asceticus*). Später dagegen spricht er, ebenfalls in der Wir-Form, von der bevorstehenden Theosis der Würdigen. Maximus selbst schliesst sich also keineswegs in die Gruppe der Fortgeschrittenen oder gar der Vollkommenen mit ein. Doch gibt er in Bezug auf die Gottesfurcht Hinweise darauf, wie Gott sein Ziel der Rettung der Welt auch durch Umwege erreichen kann. So meint er an der zuletzt oben im Zusammenhang zitierten Stelle<sup>118</sup>, dass die Leidenschaften (die ja erst nach dem Fall bzw. wegen des Falls mit der Vergänglichkeit zum Menschen dazu kamen, also gar nicht Teil seiner wahren Natur sind) doch spirituell nutzbar gemacht werden können, „wenn wir sie weise von den leiblichen Dingen entfernen und daraufhin zum Erwerb der himmlischen Güter umlenken“: „zum Beispiel, wenn wir die Furcht zur vorsorglichen Aufmerksamkeit machen gegenüber der zukünftigen Bestrafung unserer Vergehen“.

Furcht vor Bestrafung ist also eigentlich etwas Unnatürliches, da es sich um eine selbstsüchtige Leidenschaft handelt. Da sie nun aber einmal da ist, empfiehlt Maximus ihre Umwendung von der Angst zur Vorsicht. Jesus hat ja nach ihm in der Inkarnation die gefallene menschliche Natur mit all ihren Leidenschaften angenommen, eben mit dem Ziel, auch diese zu läutern<sup>119</sup>.

(2) Zweitens fällt die Tendenz des Maximus auf, auch bei der leiblichen Auferstehung die geistliche Dimension der neuen, von Gott geschenkten Leiblichkeit so zu betonen, dass Höllenstrafen in der drastischen Art, wie sie etwa Aurelius Augustinus beschreibt, gar nicht angedroht werden können, denn Furcht vor ihnen würde eine Anhänglichkeit an den vergänglichen Leib und seine Sinne (nämlich an das Erstreben von Lust und das Vermeiden von Schmerz) verlangen, die der Christ nach Maximus gerade überwinden soll; denn etwa in Scholion 14 zu den *Quaestiones ad Thalassium* heisst es: „Wer seinen Geist, der von der Bindung an den Leib frei geworden ist, mit Gott verbindet, igno-

---

<sup>118</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) I (CChr.SG 7, 47, Zeilen 18-20). Textidentisch mit *Verschiedene Kapitel über die Theologie und das Heilswirken Gottes I* (*Capita theologica et oeconomica III*) (ohne CPG-Nr.) 66, Übersetzung in: *Philokalie 2004*, 229.

<sup>119</sup> Vgl. Studer, *Soteriologie*, 244: „Auf der einen Seite nahm das Wort zusammen mit der menschlichen Natur jenes Am-Leben-Festhaltenwollen, das durch die Sünde Adams zur Todesangst geworden war, in voller Freiheit an. ... Auf der anderen Seite geschah in Jesus die Verwirklichung der in der menschlichen Natur angelegten Freiheit ohne jedes Schwanken und Zögern, weil die Hypostase des Wortes selbst sie verwirklichte“.



riert die Sinneserfahrung von Lust und Schmerz“.<sup>120</sup>

Die Strafen in der Ewigkeit haben daher einen gedanklich-spirituellen Charakter im Sinne von Gewissensqualen; und Gott selbst gar übersteigt ja Zeit wie Ewigkeit. Der Ort für zeitliche Strafen wie auch für zeitlichen Lohn ist diese vergängliche Welt; denn schon hier, in diesem Leben, liegt einerseits der wahre Lohn dessen, der umkehrt, in der geistigen Gemeinschaft mit Gott begründet: Denn wer in diesem Leben schon die Freiheit erhalten hat, den in der Bauchnabelregion ("ἐπὶ τοῦ ὀμφαλοῦ") wirkenden Verführungen des Fleisches widerstehen zu können, der ist nach Maximus „schon vor der allgemeinen Auferstehung freiwillig in seinem Willen auferstanden und kann durch Christus rufen: Tod, wo ist dein Sieg?“ (1Kor 15,55).<sup>121</sup> In diesem Sinne gibt es andererseits auch schon vor dem Tod Strafen für Menschen, die sich an diese Welt statt an Gott hängen: der Teufel<sup>122</sup> hat bei Maximus in diesem Sinn jetzt eine pädagogische Funktion, muss also, obwohl er nicht will, Gott dienen:

„Der beschauliche und mit Erkenntnis bedachte Geist wird dem Teufel, der ihm gerechterweise Mühen und Ungemach verschafft, oft darum zur Züchtigung ausgeliefert, damit er durch das Leid lerne ...“.<sup>123</sup>

Indem der Teufel den Menschen zu einer Hinwendung zur vergänglichen Schöpfung statt zu Gott verführt, lehrt er ihn gleichzeitig das zur Lust parallele Leid und die Vergänglichkeit spüren. Auf diesem Umweg findet der Mensch jenseits der Strafen (Leiden an Unlust und Tod), die seine Anhänglichkeit an das Diesseits mit sich bringt, dennoch zu Gott, der unvergänglich ist.

So war für Maximus also (wie für Origenes) der Zorn Gottes, vollzogen durch den Teufel hier auf Erden, einerseits tatsächlich ein Erziehungsmittel – und andererseits eine Gelegenheit, sich von der falschen Anhänglichkeit an die vergänglichen Dinge dieser Welt zu lösen. In diesem Sinne rechnet sich Maximus dann auch wiederum zu denen, die jetzt schon erlöst sind, weil sie die von Gott auferlegten Übel als Strafe für eigene oder (in Nachahmung Jesu

---

<sup>120</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688), Introductio, Scholion 14 (CChr.SG 7, 45): "Ἀγνοεῖ τις τὴν καθ' ἡδονὴν καὶ ὀδύνην τῆς αἰσθήσεως πείραν, ὅταν τῷ θεῷ προσδῇσιν τὸν νοῦν, τῆς σωματικῆς γενομένου ἐλεύθερον σχέσεως"; Übersetzung: K.H.N.

<sup>121</sup> Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 38 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXXIV), Abschnitt vor und nach 220a (PG 91, 1301; Interpunktion nach dem Codex Gudianus Graecus, 39; lateinischer Text in CChr.SG 18, 177): "ὥστε βοᾶν διὰ Χριστοῦ δύνασθαι τοὺς τῆς ἐλευθερίας τετυχηκότας· καὶ πρὸ τῆς (Ende von 220a) γενικῆς ἀναστάσεως διὰ τὴν ἤδη γεγενημένην αὐτοῖς τῆς προαιρέσεως ἐθελούσιον ἀνάστασιν, ...".

<sup>122</sup> Im Gegensatz zum Bösen schlechthin ist der Teufel ein Geschöpf und keine „falsche Bewegung“; vgl. oben, Abschnitt 2.

<sup>123</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) XXVI (CChr.SG 7, 177, Zeilen 69-71), übersetzt in *Philokalie* 2004, 237 (hier Nr. 88 der 1. Centurie über die Theologie und das Heilswirken Gottes).

Christi) in Übernahme der Strafe für fremde Vergehen im Sinne einer Läuterung annehmen. Was jedoch dem Teufel und vielen Menschen, die noch nicht erlöst sind, noch fehlt (obwohl sie durch ihre Untaten letztlich Gott dienen müssen, da sie zur besagten Läuterung beitragen), ist offenbar die Einsicht in diese Zusammenhänge: Wir werden von der Welt<sup>124</sup> und vom Teufel „erzogen“. Auch bei Gregor von Nyssa wurde Satan nicht als Feind Gottes, sondern als Feind der Menschen konzipiert; darauf weist Andreas Andreopoulos hin.<sup>125</sup>

Gibt es nun aber auch Menschen, die ganz und gar unwürdig sind und niemals erlöst werden können, etwa weil sie – wie jedenfalls bis anhin der Teufel – völlig verstockte Sünder oder Gottlose sind? Paradoxerweise beantwortet Maximus diese Frage häufig nicht; er „ehrt“ sie an vielen Stellen ganz explizit „durch Schweigen“ (hierzu vgl. den folgenden Abschnitt 4.2) – und hier zeigt sich, dass der Bekenner bei allem pseudodionysisch-neuplatonischen Optimismus die asketische Demut besonders ernstnimmt; tatsächlich personalisiert und verschärft er so die genannte Frage noch mit der Gegenfrage in Bezug auf die Sünder, wer von uns nicht zu ihnen gehört: „Sind wir nicht alle Schlemmer, lieben wir nicht alle die Lust? Sind wir nicht alle dem Irdischen zugetan, ja verfallen?“ usw.<sup>126</sup> Wir alle müssen also nach Maximus unsere Furcht vor der Hölle in dem Sinne „nutzen“, dass wir sie in eine Ehrfurcht vor Gott verwandeln (lassen). Diese Umkehr in der Zeit ist gerade dann nötig, wenn die Früchte der Erlösung durch Christus auch in der Zeit (und nicht erst in der Ewigkeit) spürbar werden sollen – wenn also die Anakephalaiosis auch den Bereich der Zeitlichkeit umfassen soll.<sup>127</sup>

#### 4.2 Esoterisches Schweigen?

Hat also Maximus aus paränetischen Gründen seine Auffassung von der Apokatastasis nur angedeutet, eigentlich also „verschwiegen“ (dies der zweite von Sherwood diskutierte Fragenkomplex)? Eine Analyse dessen, worüber Maximus genau geschwiegen hat, wäre allerdings wissenschaftlich nicht nachweis-

---

<sup>124</sup> Vgl. oben das erste Zitat dieses Abschnittes aus *Capita theologica et oeconomica* I, 70.

<sup>125</sup> Andreopoulos, *Eschatology*: „We have to keep in mind that in several of the writings of Gregory of Nyssa on the Fall and the nature of evil, Satan is not presented as the adversary of God but as the adversary of man. In that sense, the ‚relative‘ existence of evil does not diminish God’s power or goodness. Evil is directly connected with the pain experienced by sinners after the last judgement, when they are given to torture ‚until they pay back all that they owe.‘ Then they will ‚enter into freedom and confidence‘ and ‚God will be all in all.‘“ Andreopoulos bezieht sich hier auf Stellen aus Gregors *Über die Seele und die Auferstehung* („On the Soul and the Resurrection 7“).

<sup>126</sup> Im *Liber asceticus* (CChr.SG 40, CPG-Nr. 7692), übersetzt in: Bausenhardt, *Schriften*, 81.

<sup>127</sup> Etwa in der Politik und im übrigen zeitlichen Leben des Menschen: vgl. unten, Kapitel X, Abschnitt 4.1.

bar, denn wir wissen ja nicht, was Maximos nicht geschrieben (sondern nur sonst noch gedacht) hat! Auch Brian E. Daley bemerkt, es gebe für die Vermutung Hans Urs von Balthasars, Maximos habe „mit der origenistischen Theorie der Apokatastasis in ihrer klassischen Form“ heimlich sympatisiert, keinerlei Anhaltspunkte.<sup>128</sup>

Die Auffassung Balthasars über ein „esoterisches Schweigen“ bei Maximos in der Frage der Apokatastasis panton, das zu dem Zweck geübt worden sei, um wenigstens die von Gregor beschriebene Apokatastasis vor der Verurteilung der Origenisten zu „retten“, muss nun also vor dem Hintergrund des oben (Abschnitt 4.1) festgestellten gestuften Umgangs mit der Furcht vor Strafe relativiert werden: Weiter Fortgeschrittenen gegenüber hat sich diese Furcht erübrigt; sie haben ihre freiwillige Annahme von Leiden in der Nachfolge Christi als zeitliche Strafen akzeptiert. Weniger Fortgeschrittene dagegen benötigen die Furcht vor ewigen Strafen noch. So ist auch zu erklären, dass Maximos selbst *in gegebenen Kontexten* das von ihm einmal aufgestellte „Gesetz des Schweigens“ überschreitet;<sup>129</sup> denn einmal (im Vorwort der *Quaestiones ad Thalassium*) will er die spirituelle Deutung ("τοῦ μυστικωτέρου λόγου") der beiden Paradiesesbäume „durch Schweigen ehren“;<sup>130</sup> ein anderes Mal<sup>131</sup> legt er genau diese Stelle breit spirituell aus: „Maximos verzichtet in der Tat auf dieses Gesetz des Schweigens“;<sup>132</sup> jedenfalls wendet er es nicht konsequent an.

#### 4.3 Heilsuniversalismus?

Nun scheint auch in der neueren Sekundärliteratur die Tendenz vorherrschend zu sein, unter Heranziehung entsprechender Texte allgemein von der Rettung „des Menschen“ (und „der Welt“) durch die gnadenhaft in ihm erweckte Liebe zu sprechen, ohne zu überlegen, ob es Menschen geben könnte, die dieser Gnade widerstehen würden:

„Der Mensch hat die Aufgabe, ... das Universum durch Liebe zu der im trinitarischen Ratsschluss vorhergewussten Vollendung zu bringen, indem er, in der Kirche, zur ikonischen, liebenden Präsenz Gottes in der Welt wird“,<sup>133</sup>

---

<sup>128</sup> Daley, *Apokatastasis*, 318f.; 318: „there seems to be no evidence that Maximus sympathized with the Origenist theory of *apokatastasis* in its classical form“.

<sup>129</sup> Boudignon, *Silence*, 354.

<sup>130</sup> "διὰ τῆς σιωπῆς τιμωμένου", CChr. SG 7, 37, Zeilen 351-353.

<sup>131</sup> *Quaestiones ad Thalassium* XLIII.

<sup>132</sup> Boudignon, *Silence*, 356: „Maxime renonce en fait à cette loi du silence“.

<sup>133</sup> „L'homme est donc destiné, non pas à se fondre dans une nature sacrale et à se dépersonnaliser dans un divin impersonnel – comme l'ont prôné tant de gnoses de toutes époques et de toutes origines – mais au contraire à porter par l'amour l'univers à sa consummation prédiscernée dans le Conseil trinitaire en devenant, dans l'Eglise, la présence iconique et

schreibt etwa Alain Riou ganz allgemeingültig. Dass diese Vorherbestimmung („destination“) durch den Menschen verfehlt werden könne, wird nicht erwähnt. Vielmehr beschreibt Maximós selbst häufig den Willen Gottes und der Heiligen, „das All zu retten“, etwa im *Opusculum Theologicum et Polemicum*<sup>134</sup>, und zwar so, dass er „ganz in allem allgemein und darum in Bezug auf jeden einzelnen gesondert einwohnt“.<sup>135</sup> Besteht trotz dieser nicht bloss allgemein, sondern auch individuell erwarteten Einwohnung Gottes die „Lösung des Widerspruchs“ einfach darin, dass Gott, wie Jean-Claude Larchet behauptet, nur die „Natur des Menschen“, nicht aber jede Person vergöttlicht?<sup>136</sup>

Mit Gott ist ein Mensch nach Maximós tatsächlich nur „nach Analogie des in jedem vorhandenen Glaubens verbunden“.<sup>137</sup> Von dieser Analogie her nun glaubt Larchet schliessen zu können, hier sei gemeint, Gott „werde nur von denen erfüllt, die an ihn glauben und die sich von ihrer Seite her mit ihm vereinigen“.<sup>138</sup> Betrachten wir jedoch den Text genauer, so heisst es kurz zuvor im selben Text, dass Gott „alles nach dem Mass seiner Gnade erfüllt“<sup>139</sup> und in allem, als seinen Gliedern (μελῶν δίκην), erfüllt wird“.<sup>140</sup>

Es geht hier also zunächst einmal darum, von Gott erfüllt zu werden, und nicht darum, Gott zu erfüllen; dies wäre wohl einem Geschöpf auch gar nicht wirklich möglich. Gott selbst wird daher bloss „in seinen Gliedern“ (μελῶν δίκην) erfüllt, und hier eben nicht von uns Menschen, sondern (wie Eph 1,23 zeigt) von seinem eigenen Pleroma.

Und weiterhin ist nicht eindeutig von einer Zweiteilung in die, die glauben, und die, die nicht glauben, die Rede; vielmehr ist der Glaube ausdrücklich „in jedem (ἐν ἑκάστῳ)“ vorhanden, in jedem aber sicher in verschiedenem Masse. Darum ist hier eher von einer „bunten“ und nicht von einer streng dualen

---

aimante de Dieu dans le monde“: Riou, *Monde*, 158; ihn zitiert Nichols, *Gospel*, auf S. 147. Vgl. auch J.-M. Garrigues (in: Nichols, *Gospel*, 196-215), 214f.

<sup>134</sup> "εἰς ἀμφοτέρων σκόπος, ἡ σωτηρία τῶν ὅλων": Maximós, *Opusculum Theologicum et Polemicum* (CPG 7697) 1 (PG 90, 25B, Zeilen 10f.); hierauf verweist Larchet, *Divinisation*, 653, Anm. 54. Freilich will Gott dieses Ziel gemeinsam mit dem (geheilten) freien Willen des Menschen erreichen.

<sup>135</sup> Maximós, *Opusculum Theologicum et Polemicum* (CPG 7697) 1 (PG 90, 25B, Zeilen 2f.): "ὅλου ἐν πᾶσι γενικῶς, καὶ τὸ καθ' ἑκάστον ἰδικῶς χωρήσαντος τοῦ θεοῦ".

<sup>136</sup> Larchet, *Divinisation*, 660: „la solution de la contradiction reste dans la distinction de la nature et de la personne. ... tous les hommes ne sont pas pour autant personnellement divinisés“; es fehlten hierzu Taufe, Glaube, ethisches Verhalten und spirituelle Erkenntnis.

<sup>137</sup> Maximós, *Opusculum Theologicum et Polemicum* (CPG 7697) 1 (PG 90, 25B, Zeilen 5f.): "κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς ἐν ἑκάστῳ πίστεως αὐτῷ συμφυεῖσιν".

<sup>138</sup> Larchet, *Divinisation*, 662: „Il n'est emplí que par ceux qui ont foi en Lui et s'unissent de leur côté à Lui.“

<sup>139</sup> Eine Anspielung auf Eph 1,23; vgl. oben, Kapitel IV, Abschnitt 2.

<sup>140</sup> Maximós, *Opusculum Theologicum et Polemicum* (CPG 7697) 1 (PG 90, 25B, Zeilen 3ff.): "τοῦ τὰ πάντα πληροῦντος τῷ μέτρῳ τῆς χάριτος· καὶ ἐν πᾶσι πληρουμένου, μελῶν δίκην".

Soteriologie zu sprechen – mit der Vorstellung eines Gerichts, bei dem auch das „Mass der Gnade“ (nicht: der Lohn!<sup>141</sup>) jedem Menschen individuell angepasst wird<sup>142</sup>.

Eine kosmisch-soteriologische Perspektive bietet auch der Vater-unser-Kommentar.<sup>143</sup> Hier wird deutlich, dass Maximus nicht bloss die *Absicht Gottes* im Blick hat, dass unsere *Natur*, und zwar durch die Entäusserung (Kenosis) des Sohnes,<sup>144</sup> vergöttlicht werde, sondern ebenso deutlich das ‚Ziel seiner Gedanken‘: „dass das, was wir im Leben suchen, zur Vollendung geführt wird“, <sup>145</sup> dass also nicht nur die menschliche Natur, sondern auch unsere *Personen* gerettet werden. In den Bitten des Vaterunser nun, schreibt Maximus, sei dieses „Ziel umrisshaft verborgen“ bzw. es werde „den im Geist Gesunden deutlich kundgetan“. <sup>146</sup> In geheimnisvoller Weise umfasse das Ziel des Gebetes auch die Kraft der sieben Bitten, deren fünfte das Geheimnis der Apokatastasis betreffe. <sup>147</sup> Diese Wiederaufrichtung unserer Natur beschreibt Maximus im Folgenden<sup>148</sup> unter Hinweis auf Kol 2,14 (den Schuldschein der Sünde, den Grund unserer Entzweiung mit uns selber, heftete Christus ans Kreuz, denn er überwand in seiner unerschütterlichen Haltung die Vergänglichkeit der menschlichen Natur) und Eph 2,13-17 (Juden und Heiden versöhnte Christus miteinander und mit dem Vater, so dass unsere Gesinnung nicht mehr schwankt).

Es handelt sich somit um die Wiederaufrichtung von Leib und Seele des Menschen hin zu jener Unsterblichkeit (des Leibes) und Zielsicherheit (der Seele), die Maximus vorher als Absicht Gottes und als Ziel seiner Gedanken formuliert hat. Später<sup>149</sup> deutet er die Bitte „Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ als Konsequenz aus dieser Wiederaufrichtung unserer Natur einschliesslich unseres Willens:

Die „innere Haltung“ eines solchen Menschen, wie es ja auch Jesus einer war, schreibt er,

---

<sup>141</sup> Vgl. das Motto des Vorwortes („Wem aber wenig vergeben wurde, der liebt wenig“, Lukas 7,47). Jesus hat ja immer den „Verlorenen“ erhöhte Zuwendung zuteil werden lassen (vgl. Lk 5,31: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken.“ *Zürcher Bibel*, 100), damit sie umso mehr – durch die Gnade Gottes geheilt, aber so durch ihren eigenen Willen – zum Glauben kommen.

<sup>142</sup> Vgl. oben, Kapitel VI, Abschnitt 4.

<sup>143</sup> *Orationis dominicae expositio*, CPG 7691.

<sup>144</sup> Vgl. CChr.SG 23, 29, Zeilen 42f.: „κένωσιν“.

<sup>145</sup> „τῶν θείων λογισμῶν ἐστὶ σκοπὸς ἡ πρὸς τὸ πέρας διεξαγωγή τῶν ζητουμένων τῆς ἡμετέρας ζωῆς“: CChr.SG 23, 29, Zeilen 51-53. Übersetzung: *Philokalie* 2004, 368.

<sup>146</sup> „σκοπόν, μυστικῶς κεκρυμμένον ἢ, ... τοῖς ἐρρωμένοις τὸν νοῦν ἐμφανῶς κηρυττόμενον“: CChr.SG 23, 30, Zeilen 63-65. Übersetzung: *Philokalie* 2004, 368f.

<sup>147</sup> „[μυστηρίων ... ὧν ἐπὶ] ὧν μυστικῶς περιέχει τὴν δύναμιν ... τῆς προσευχῆς ὁ σκοπός, ... (5.) φύσεως ἀπαθῶς πρὸς ἑαυτὴν ῥευούσης ἀποκατάστασιν“: CChr.SG 23, 30f., Zeilen [77f.]80f.82f.

<sup>148</sup> CChr.SG 23, 34f., Zeilen 135-153.

<sup>149</sup> CChr.SG 23, 63-67.

„neigt sich überhaupt keinem Gegenstand der sinnlichen Dinge zu, und er lässt sich darum nicht von den Unannehmlichkeiten aus der Fassung bringen, die ihm dem Leibe nach zustossen. Ein solcher vergibt aus diesen Gründen wahrhaft jenen, die sich ihm gegenüber versündigen“.<sup>150</sup>

Und nun folgt eine Stelle, deren Kühnheit allen Recht geben wird, die davon ausgehen, dass Gott nach Maximos nicht bloss seine oben erwähnte „Absicht“, sondern eben in einer „Allversöhnung“ auch das „Ziel seiner Gedanken“, nämlich die Festigung unserer Gesinnung, erreichen wird: Ein solcher Mensch, schreibt Maximos, „macht sich für Gott zu einem Vorbild der Tugend“!<sup>151</sup> Maximos' Humor, auf den Christian Boudignon zuerst hingewiesen hat,<sup>152</sup> zeigt sich auch hier darin, dass er einige Zeilen später, gleichsam „im Ernst“ anmerkt, natürlich müsse Gott nicht von uns lernen, sich mit den Sündern auszusöhnen; er wolle uns vielmehr von den Leidenschaften reinigen,<sup>153</sup> damit „sich die Gesinnung mit dem inneren Wesen der Natur vereint“.<sup>154</sup> Diese Vereinigung geschieht, auch wenn sie den wiederhergestellten natürlichen menschlichen Willen als handelnden voraussetzt, „aus Gnade“.<sup>155</sup> Denn diese Vereinigung auch zu wollen, kann nur mit den durch die Inkarnation Christi wiederhergestellten menschlichen Energien gelingen; ihr Vollzug dagegen geschieht auch mit der Hilfe Gottes.

Sie setzt daher einerseits die wiederhergestellte Natur voraus; andererseits wird durch sie insofern die geschöpfliche Natur transzendiert, als dass der so Handelnde „der Welt gegenüber freiwillig tot wird“;<sup>156</sup> dies bestätigt unsere Zuordnung der Apokatastasis zum symbolischen ‚Siebenten Schöpfungstag‘, an dem die Geschöpfe ihre eigene Bewegung zu Ende führen<sup>157</sup>. Die entscheidende Frage ist nun offenbar die, „wie lange“ dieser Tag andauert, denn so lange ist noch eine Umkehr, eine Gesinnungsänderung aufgrund einer Erkenntnis des Guten, möglich. Nach *Quaestiones et dubia* 19/ I,13, so hatten wir gesehen, wird auch dann, wenn der Mensch gestorben ist und die „Zeiten“ durchgemessen hat, seine Seele, als geschaffene, immer noch in Bewegung sein

---

<sup>150</sup> "πρὸς οὐδὲν ἔχων τῶν ὁρωμένων ῥέπουσαν τὸ σύνολον τὴν προαίρεσιν καὶ διὰ τοῦτο τοῖς σωματικῶς αὐτῷ συμβαίνουσι λυπηροῖς οὐχ' ὑπαγόμενος, οὗτος ὡς ἀληθῶς ἀπαθῶς ἀφίησι τοῖς εἰς αὐτὸν ἁμαρτάνουσιν": CChr.SG 23, 64, Zeilen 644-648. Übersetzung: *Philokalie* 2004, 387.

<sup>151</sup> "τῷ θεῷ καθίσθησιν ἑαυτὸν ἀρετῆς ἐξεμπλάριον": CChr.SG 23, 64, Zeilen 651f.; Übersetzung: *Philokalie* 2004, 387.

<sup>152</sup> Boudignon, *Silence*, 357f.

<sup>153</sup> CChr.SG 23, 65, Zeilen 670-673.

<sup>154</sup> "τῆς γνῶμης ἐνωθείσης τῷ λόγῳ τῆς φύσεως": CChr.SG 23, 65, Zeilen 675f.; Übersetzung: *Philokalie* 2004, 388.

<sup>155</sup> "τῇ χάριτι": CChr.SG 23, 66, Zeile 684.

<sup>156</sup> "ἄσθαίρετος νεκρὸς πρὸς τὸν κόσμον": CChr.SG 23, 66, Zeile 693; Übersetzung: *Philokalie* 2004, 388. Das bedeutet gerade nicht, dass die Person für immer aufhört, ihren freien Willen auszuüben; im Gegenteil: Nach der symbolischen ‚Auferstehung‘ handelt sie selber nunmehr mit göttlicher Kraft; nur „der Welt gegenüber“ ist sie „tot“.

<sup>157</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3.5.

und die „Äonen“ durchmessen; Christi Parusie erfolgt dann erst am „Ende der Äonen“ (vgl. oben, Abschnitt 2). Auch hier noch, nicht bloss durch tugendhaftes Handeln im zeitgebundenen Leben, gibt es demnach die Möglichkeit, aufgrund besserer Einsicht seinen Willen mit dem *logos* seiner Natur zu vereinen.

#### 4.4 Apokatastasis ausgeschlossen?

Bisher hat sich unsere oben (gegen Ende von Abschnitt 3) formulierte Hypothese bestätigt. Hier müssen nun aber, auch wegen der Unsicherheit der *Quaestiones et dubia*, abschliessend die für Polycarp Sherwood entscheidenden beiden zu Beginn von Abschnitt 4 erwähnten Texte betrachtet werden. Im ersten wendet sich Maximus gegen die (von Origenes und besonders auch von den Origenisten vertretene) Lehre von der Präexistenz der Seelen – einer geistigen Existenz (so wird dort vorausgesetzt) vor der Inkorporation, die je gemäss ihren (Un-) Taten im geistigen Bereich in einem besseren oder schlechteren Zustand erfolge. Auf diesen Text hat auch Brian Daley<sup>158</sup> sein abschliessendes Urteil abgestützt; er lautet, aus dem Griechischen übersetzt:

„Von allem nun, was es real existierend gibt, ... bestehen in Gott vorher unveränderlich die *logoi*, gemäss denen alles sowohl da ist als auch wurde als auch immer entsprechend den ihm vorangestellten *logoi* bleibt und sich in natürlicher Bewegung dem Sein annähert und mehr umfassen wird und je nach Beschaffenheit und Stärke von Bewegung und Neigung des Willens das Gutsein annimmt durch die Tugend und den geraden Weg zu dem *logos*, gemäss dem es ist, bzw. das Übelsein durch die Schlechtigkeit und die Bewegung gegen den *logos*, gemäss dem es ist; kurz, je nach Vorhandensein bzw. Fehlen seiner Kraft, naturgemäss teilzuhaben an dem, der von Natur ganz und gar nicht teilhabbar ist,<sup>159</sup> sich aber selber ganz offen allen darbietet, den Würdigen und den Unwürdigen, aus Gnade und unbegrenzter Güte, und das Bleiben im Immer-Sein einpflanzt, je nach dem, wie ein jeder sich selbst bestimmt hat und da ist. Für diese (beide) ist die *analoge Teilhabe* respektive Nicht-Teilhabe am Sein schlechthin, am Gut-Sein und am Immersein: eine Steigerung und Vergrösserung der Strafe derer, die nicht teilhaben können, bzw. des Genusses derer, die teilhaben können“.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Daley, *Apokatastasis*, 338.

<sup>159</sup> Schon nach Pseudo-Dionysios Areopagites übersteigt Gott das An-ihm-Anteil-haben-Können, vgl. Beierwaltes, *Platonismus*, 143, *Anm.* 29.

<sup>160</sup> Übersetzung des bei Sherwood, *Ambigua*, 220 als „Amb 42-1329A1-B7“ zitierten Textes (Maximos, *Ambigua ad Iohannem*, CPG 7705, Kapitel 42, Abschnitt vor und nach 231b, nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXXVIII) und *Hervorhebungen* durch K.H.N.; Interpunktion nach dem Codex 39, Gudianus Graecus (lateinischer Text in CChr.SG 18, 196f.): "πάντων οὖν τῶν κατ' οὐσίαν ὑπαρκτικῶς ὄντων ... ἐν τῷ θεῷ προυπάρχουσι παγίως ὄντες οἱ λόγοι· καθ' οὓς καὶ εἰς τὰ πάντα· καὶ γεγόνاسι καὶ διαμένουσιν αἰεὶ, τοῖς ἑαυτῶν κατὰ πρόθεσιν λόγοις· διὰ κινήσεως φυσικῆς ἐγγίζοντα· (Ende von 231b) καὶ πρὸς τὸ εἶναι μᾶλλον συνεχόμενα· κατὰ τὴν ποιάν τε καὶ ποσὴν τῆς προαιρέσεως κίνησίν τε καὶ ῥοπὴν· τὸ εὖ δι' ἀρετὴν καὶ τὴν πρὸς

Hier geht es nun also um eine *analoge* Teilhabe, mithin um das Mass, in dem jemand (wenn überhaupt) teilhat. Die Frage, ob überhaupt eine Teilhabe gegeben ist, muss hingegen je nach den verschiedenen in Frage stehenden Energien verschieden beantwortet werden. Denn an Gottes Energie haben insofern alle (und hat alles) Anteil, insofern sie (bzw. es) an seinem Sein (in der Schöpfung) Anteil hat; ähnlich werden alle (bzw. wird alles) an seinem Immersein (in der allgemeinen Auferstehung) Anteil erhalten, wie schon oben<sup>161</sup> gezeigt wurde. Lediglich an Gottes Gut-Sein erhalten nur die vollkommen Guten vollkommenen Anteil, was allerdings für die, die nicht immer ihrem *logos* gemäss gehandelt haben, eine entsprechende Steigerung der Strafe bedeutet.

Auch Maximus droht demnach, wie wir schon oben (Abschnitt 4.1) gesehen haben, mit den Konsequenzen der Gottesferne (bzw. des Handelns gegen den λόγος); durch die schlussendlich erreichte Einheit mit Gott würden diese Konsequenzen dann nur noch weiter intensiviert. Allerdings wird diese Drohung bei ihm ergänzt und insofern deutlich abgemildert: nämlich einerseits durch die Relativierung der Gottesfurcht als Kennzeichen der Anfänger im Glauben (siehe oben, Abschnitt 4.2) und andererseits durch die Dazwischenschaltung des Siebten Tages, an dem zwar kein Handeln, wohl aber noch Erkenntnis, und damit Reue, möglich ist.

Welche Qualität aber hat die Ewigkeit dieser Strafen? Handelt es sich um die (relative) Ewigkeit der bewegten Schöpfung oder um die (absolute) Ewigkeit Gottes?<sup>162</sup> Betrachten wir hierzu den zweiten Text, den Sherwood anführt:

„Der achte und erste, noch besser: der eine und unaufteilbare Tag ist die makellose und hell strahlende Parusie [= Ankunft, Zukunft oder auch Gegenwart] Gottes, wenn es zum Stillstand des Bewegten kommt; und diejenigen, die den *logos* des Seins freiwillig gemäss der Natur gebraucht haben, besucht er, der ihnen gänzlich voran steht, zur Gänze, und gewährt ihnen das Immer-Gutsein durch Anteilgeben an dem ihm Eigenen, er, der allein wirklich sowohl ist als auch gut ist als auch immer ist; denen aber, die den *logos* des Seins vorsätzlich gegen die Natur gebraucht haben, teilt er statt des Guten, wie es sich ziemt, das Immer-Schlimm-Sein zu, denn das Gutsein ist für sie nicht weiter fassbar, da sie ihm gegenüber feindlich eingestellt sind und sie überhaupt keine Bewegung [mehr] haben nach der Offenbarung des Gesuchten, bei der es denen, die suchen, geschieht, dass sich ihnen das Ge-

---

τὸν λόγον καθ' ὃν ἐστὶν εὐθυπορίαν· ἢ τὸ φεῦ εἶναι διὰ κακίαν· καὶ τὴν παρὰ τὸν λόγον καθ' ὃν ἐστὶ κίνησιν λαμβάνοντα· καὶ συντόμως εἰπεῖν κατὰ τὴν ἕξιν ἢ τὴν στέρησιν τῆς αὐτῶν κατὰ φύσιν μεθεκτικῆς δυνάμεως τοῦ παντελῶς ἀμεθέκτου κατὰ φύσιν ὑπάρχοντος· καὶ πᾶσιν ἀπλῶς ἑαυτὸν ἀξίοις τε καὶ ἀναξίοις ὅλον κατὰ χάριν δι' ἄπειρον ἀγαθότητα παρέχοντος· καὶ τὴν τοῦ ἀεὶ εἶναι καθὼς ἕκαστος ὑφ' ἑαυτοῦ διατέθεται τε καὶ ἔστι, διαμονὴν ἐμποιήσοντος· οἷς ἢ τοῦ κυρίως ὄντος καὶ εὔ ὄντος καὶ ἀεὶ ὄντος ἀνάλογος μέθεξις· ἢ ἀμεθεξία· τιμωρίας τῶν μετασχεῖν μὴ δυναμένων· καὶ ἀπολαύσεως τῶν μετασχεῖν δυναμένων, ἐπίτασις ἐστὶ καὶ ἐπαύξεισις."

<sup>161</sup> Kapitel III, Abschnitt 3.2.2.

<sup>162</sup> Vgl. oben, Kapitel VII, Abschnitt 4.



suchte offenbart“.<sup>163</sup>

Dieser ‚Achte Tag‘ (das „Ende der Äonen“) folgt, beachtet man den Kontext der Stelle, auf den ‚Siebten Tag‘, an welchem es um das allmähliche Aufhören der geschöpflichen Bewegung geht. Wer am ‚Siebenten Tag‘ beim Schlechten stehen bleibt und nicht mehr weiter nach dem Guten sucht, der kann Gottes Güte nicht erfassen. In dem Masse, in dem er nicht das Gute gewählt hat, bestraft er sich selbst. Denn Maximus schildert,<sup>164</sup> wie die Teilhabe am *logos* des Seins dem Menschen geschenkt wird, die am *logos* des Gutseins aber von ihm selbst durch freie Wahl zu Stande gebracht werden muss. Diese freie Wahl wird durch die in Christus erfolgte Wiederaufrichtung ermöglicht.

Allerdings kann diese freiwillige Teilhabe am Guten niemals aus sich heraus die Teilhabe am *logos* des Ewigseins bewirken. Daher ist diese wiederum ein Geschenk, sowohl für die Sünder als auch für die ‚Guten‘. Gibt der Mensch allerdings auch noch im hilfreichen, läuternd-reinigenden Feuer des Gerichts nicht seine Abkehr von Gott auf, so verkehrt sich auch das Geschenk des Immer-Gut-Seins in ein Immer-Schlecht-Sein; daher die drängenden Fragen gegen Ende des 61. Kapitels der Schrift an Thalassius:<sup>165</sup> „Wo und in welchem Zustand wird der Gottlose bzw. der Sünder sein, wenn er nicht Gott als seinen Ort gewählt hat?“<sup>166</sup>

In der 16. *Anmerkung* (*Scholion* 16) gibt Maximus selbst die Antwort: Gott wird zwar alle umfassen (‐πάντας συνέξει‐),<sup>167</sup> Gute und Böse; es haben aber nicht alle gleichermassen an ihm Anteil, sondern analog.<sup>168</sup>

---

<sup>163</sup> Was Sherwood, *Ambigua*, 221, als „Amb 65-1392C14-D13“ zitiert, bezieht sich auf die Pfingstpredigt (*Oratio* 41) Gregors von Nazianz: *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 65 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel LXI), Abschnitt vor und nach 255b; Interpunktion und Ergänzung nach dem Codex Gudianus Graecus, 39 (lateinischer Text in CChr.SG 18, 242f.): "ὀγδόη [δὲ] καὶ πρώτη· μᾶλλον δὲ μία καὶ ἀκατάλυτος ἡμέρα (Ende von 255b) ἡ ἀκραιφνής ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ παμφαῆς παρουσίας· μετὰ τὴν τῶν κινουμένων στάσιν γινομένη· καὶ τοῖς μὲν τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ κατὰ φύσιν προαιρετικῶς χρησαμένοις, ὅλου προσηκόντως ὅλοις ἐπιδημοῦντος· καὶ τὸ ἀεὶ εἶναι παρέχοντος διὰ τῆς οἰκείας μετοχῆς· ὡς μόνου κυρίως καὶ ὄντος καὶ ἀεὶ ὄντος καὶ εἶναι ὄντος· τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ γνωμικῶς χρησαμένοις· ἀντὶ τοῦ εἶναι, τὸ ἀεὶ φεῖν εἶναι κατὰ τὸ εἰκὸς ἀπονέμοντος· ὡς οὐκ ὄντος αὐτοῖς λοιπὸν χωρητοῦ τοῦ εἶναι· ἐναντίως πρὸς αὐτὸ διακειμένοις· καὶ κίνησιν παντελῶς οὐκ ἔχουσι μετὰ τὴν τοῦ ζητουμένου φανέρωσιν· καθ' ἣν τοῖς ζητοῦσι πέφυκε φανεροῦσθαι τὸ ζητητόν." Übersetzung: K.H.N.

<sup>164</sup> Ebd., Abschnitt vor 255b. Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3.2.2.

<sup>165</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) LXI (CChr.SG 22, 105, Zeilen 348f.): "πῶς ἔσται, τόπον αὐτόν οὐκ ἔχων τὸν θεὸν κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἐν θεῷ μονήν τε καὶ ἵδρυσιν;" – Engl. Übersetzung in: Blowers (Übers.), *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*, 142f.

<sup>166</sup> Maximus bezieht sich hier auf 1Petr 4,18 = Spr 11,31 in der Septuaginta.

<sup>167</sup> *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) LXI (CChr.SG 22, 111, Zeile 86).

<sup>168</sup> Ebd., Zeile 89: "ἀναλόγως".

Wir wollen nun fragen, wie sich diese analoge Anteilnahme an Gott soteriologisch zu verstehen ist. Werden nur die Heiligen gerettet? Oder werden nur diejenigen, die sich bei vollem, wiederhergestelltem Bewusstsein immer noch notorisch von Gott abwenden, verworfen? Jedoch: Befinden sich nicht alle Menschen irgendwo *zwischen* diesen beiden Extremen? Gibt es, mit anderen Worten, wirklich *absolut* gute oder böse Geschöpfe?

## 5. Die sieben Argumente Eugène Michauds

Wie löst Maximós diese Fragen? Nach Eugène Michaud erlangt zumindestens die mittlere Gruppe derer, die zwischen der vollen Zuwendung zu Gott und der vollkommenen Abwendung von ihm stehen, das ewige Heil. In seinem Artikel *St. Maxime le Confesseur et l'Apocatastase*<sup>169</sup> hat er nämlich 1902 „die Lehre dieses heiligen Kirchenlehrers über die Apokatastasis“<sup>170</sup> in sieben Punkten<sup>171</sup> vorgestellt:

1. Das Wort *aionios* (ewig) sei nicht nach seinem absoluten Sinn („sens absolu“) zu verstehen, sondern offenbar in dem Sinn, dass es mehrere Äonen geben wird, die zwar sehr lange dauern, letztlich aber durchaus endlich gedacht sind. Das ewige Feuer werde dementsprechend auch ein Reinigungsfeuer („feu purificateur“) genannt.<sup>172</sup>
2. Als ‚apocatastase‘ im Sinne Maximós‘ definiert Michaud „die letztendliche Zusammenfassung im Guten und durch den Sieg des Guten“.<sup>173</sup>

Diese folge nach vielen Schriften Maximós‘ auf eine Phase der Umkehrarbeit der Seelen („travail de conversion“<sup>174</sup>) nach einem „ersten Gericht“ („un premier jugement“).<sup>175</sup> Aber was bedeutet das? Folgende Prinzipien gelten nach Michaud für Maximós:

3. Ohne echte Reue und Umkehr zu Wahrheit und Liebe komme niemand zum Heil.<sup>176</sup>
4. Zu diesem Heil, welches Maximós meistens ‚Vergöttlichung‘ (θεόωσις,

<sup>169</sup> RITH 38 (1902), 257-272.

<sup>170</sup> Ebd., 272: „la doctrine de ce saint Docteur sur l'apocatastase.“

<sup>171</sup> Ebd., 271f. („Conclusions.“)

<sup>172</sup> Ebd., 271.

<sup>173</sup> Ebd.: „la consommation finale dans le bien et par le triomphe du bien“.

<sup>174</sup> Ebd., 262, *Anm.* 1; 272.

<sup>175</sup> Ebd., 262, *Anm.* 1. Hier bezieht sich Michaud (allerdings mit nicht nachvollziehbarer Zitation) auf Maximós‘ häufiger gebrauchte Ausdrücke "ἀεὶ εἶναι" und "ἀεὶ φεῖναι" (vgl. oben, Abschnitt 4.4, Zitat aus *Ambigua* 65/ LXI). Die hiermit bezeichnete „Ewigkeit“ ("ἀεὶ") meine eine sehr lange Zeit („les siècles des siècles“) nach einem ersten Gericht, dessen Urteile aber nicht absolut endgültig seien.

<sup>176</sup> Ebd., 272. Als Beleg zitiert Michaud allerdings einen Satz aus der (unechten) 5. *Zenturie* (vgl. Literaturverzeichnis zu PG 7695: *Capita* XV).

„déification“) nenne, wolle Gott seine Schöpfung unvermeidlich führen<sup>177</sup>.

5. Da dem Übel letztlich kein einziger Seinsstatus zukomme, sei gar nichts anderes denkbar als ein vollständiger Sieg Gottes über das Böse: Der unendlich mächtige, weise und liebende Gott sei letztendlich stärker als das Übel.
6. Auch nach dem Tod nämlich sei nach Maximus die Seele noch zu moralisch verantwortlichen Akten wie der Umkehr zu Gott fähig.
7. Hierzu habe sie nach Maximus unbegrenzte Zeit<sup>178</sup> (wie auch nach Gregor von Nyssa<sup>179</sup>).

Im Folgenden soll auf diese sieben Punkte wegen ihrer Wichtigkeit im Einzelnen nochmals eingegangen werden (5.1 bis 5.7).

### 5.1 Zur Bedeutung von ‚aionios‘

‚Αἰώνιος‘ (ewig) bezieht sich auf das Hauptwort ‚αἰών‘ (Zeit, Leben, Ewigkeit); zum Wortstamm gehört auch ‚ἀεί‘ (immer). Maximus bezeichnet ‚ἀιδιότης‘ (Ewigkeit) als einen der *logoi* „um Gott herum“, als eine der göttlichen Energien, an denen die Schöpfung teilhaben kann – neben ‚ἀπειρία‘ (Unbegrenztheit), ‚ἀοριστία‘ (Nichtdefiniiertheit), ‚ἀγαθότης‘ (Güte), ‚σοφία‘ (Weisheit) und ‚δύναμις‘ (Macht).<sup>180</sup> Gott selbst aber, der ja sogar das Sein übersteigt, steht in einem absoluten Sinn auch über Chronos (Zeit), Äon (Ewigkeit) und Raum: Diese sind relativ, während Gott allein ihr Ziel ist;<sup>181</sup> hierin hat Michaud Recht. Gott gibt, wie wir gesehen haben, durch die allgemeine Auferstehung der ganzen Schöpfung Anteil an seiner Ewigkeit; er selbst jedoch übersteigt auch noch diese Ewigkeit in über-aussprechlicher Weise.

Diese Ewigkeit nun ist aber für die verschiedenen Geschöpfe in verschiedener Weise qualifiziert: Jean-Claude Larchet weist darauf hin,<sup>182</sup> dass Maximus sowohl ein ewiges als auch ein endliches Feuer kenne, etwa in *Quaestiones et dubia* (CPG 7689) 99. Dort kommentiert Maximus einen Abschnitt aus der 40. *Predigt* Gregors von Nazianz (*Über die Taufe*, vom Tag nach dem Fest

---

<sup>177</sup> Ebd.: „... il est inévitable que celles-ci [les créatures] atteignent leur fin“.

<sup>178</sup> Ebd.

<sup>179</sup> Vgl. RITh 38 (1902), 37-52, zusammengefasst unter Nr. 3-4 auf S. 50f.

<sup>180</sup> Vgl. Tollefsen, *Cosmology*, 166.

<sup>181</sup> Plass, *Transcendent Time*, 263: „God can be said to be beyond being, middle or end (90.1085B) or to be beyond ‚container and contained, beyond time, aiôn and space‘ (91.1153B) all of which are relative or ‚middle‘ (90.1108C) while he is the infinite end (90.1108CD).“

<sup>182</sup> Larchet, *Divinisation*, 657, Anm. 72.

Epiphanie, gehalten wie die 39. Predigt im Jahr 381). Der Text vor diesem Abschnitt (Kapitel 36) lautet bei Gregor:<sup>183</sup>

„Ich kenne ein *reinigendes* Feuer, das auf die Erde zu werfen Christus zur Erde kam; Feuer wird er auch selber mit Worten der Anagogè genannt. Dieses Feuer verschlingt die Ausrichtung hin zur Materie und zum Übel und will das auch allerschnellstens ausführen. Es sehnt sich nämlich nach möglichst schneller Wohltat; denn es gibt uns sogar glühende Kohlen zu Hilfe<sup>184</sup>“.

In der diesem Text folgenden Stelle richtet sich Gregor gegen Theologen wie Origenes oder Klemens von Alexandria, die Gott jegliche Bestrafung (τιμωρία) von Sündern absprachen, welche nicht pädagogischen Zwecken dient.<sup>185</sup> Maximus zitiert diese Stelle zustimmend; insofern zeigt sich, dass Michaud seine Theologie unvollkommen beschreibt, wenn er meint, Maximus „nenne das ewige Feuer auch ein reinigendes Feuer“<sup>186</sup>, ohne zugleich auch die andere, pädagogisch-straftende Funktion dieses Feuers zu benennen. Zum Zweck einer differenzierten Betrachtung habe ich diese von Maximus kommentierte Stelle aus Gregors Predigt in vier Abschnitte [a] bis [d] unterteilt:

„Ich kenne auch Feuer, das nicht [nur] reinigend, sondern auch bestrafend (κολαστήριον) ist: nämlich

- [a] sowohl ein sodomitisches, das, verbunden mit Schwefel und Sturm, auf alle Sünder niederregnet;
- [b] als auch das, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist;
- [c] als auch das, welches vor dem Angesicht des Herrn einhergeht und seine Feinde im Umkreis verbrennt.
- [d] Doch das noch mehr als diese zu fürchtende [ist das], welches, verbunden mit dem rastlosen Wurm, nicht nachlässt, sondern auf ewig [durch die Äonen] für die Bösen andauert“.<sup>187</sup>

---

<sup>183</sup> "Οἶδα γὰρ πῦρ καθαρτήριον, ὃ Χριστὸς ἦλθε βαλεῖν ἐπὶ τῆς γῆς, πῦρ καὶ αὐτὸς ἀναγωγῆς λόγοις καλούμενος. Ἀναλωτικὸν τοῦτο τῆς ὕλης καὶ τῆς πονηρᾶς ἐστὶν ἔξεως, ὃ καὶ ἀναφθῆναι τάχιστα βούλεται. Ποθεῖ γὰρ τῆς εὐεργεσίας τὸ τάχος· ἐπεὶ καὶ πυρὸς ἀνθρακας δίδωσιν ἡμῖν εἰς βοήθειαν." Gregor von Nazianz, *PG 36*, 412A. Übersetzung und *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>184</sup> Ein Bezug auf Jes 47,14 LXX, wo die Zauberer Babylons, die offenbar ein Typos für unsere falsche Haltung sind, verbrannt werden sollen.

<sup>185</sup> Vgl. oben, Kapitel VIII, Abschnitt 4.

<sup>186</sup> *St. Maxime le Confesseur et l'Apocatastase*, 271: „il l'a aussi appelé un feu purificateur.“

<sup>187</sup> "Οἶδα καὶ [das hier befindliche καὶ sowie das folgenden beiden zitiert Maximus nicht] πῦρ οὐ καθαρτήριον, ἀλλὰ καὶ κολαστήριον·

[a] εἴτε [Maximos setzt in dieser Aufzählung jeweils ἢ bzw. ἦτε statt εἴτε] καὶ Σοδομιτικὸν, ὃ πᾶσιν ἁμαρτωλοῖς ἐπιβρέχει θείῳ καὶ καταγίδι μινύμενον·

[b] εἴτε τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ·

[c] εἴτε ὃ πρὸ προσώπου Κυρίου πορεύεται, καὶ φλογεῖ κύκλῳ τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ·

Den folgenden Abschluss lässt Maximus wieder weg:

„All diese nämlich gehören zur vernichtenden [wörtlich: verschwinden machenden] Kraft – auch wenn einige sogar hier eine menschenfreundlichere Betrachtung dieses Feuers, dem Bestrafenden würdig, vorziehen werden“.<sup>188</sup>

Gregor ist offenbar der Ansicht, dass es der Barmherzigkeit Gottes „angemessener“ wäre, so wie andere „menschenfreundlichere“ Denker davon zu reden, dass auch ein strafender Gott „auch hier“, beim äonischen Feuer, einmal mit seinem Strafen aufhören wird.

Wie aber interpretiert Maximus die von ihm ausgewählte Stelle? Ich zitiere hier die *Quaestio* 99 vollständig (*hervorgehoben* sind in der deutschen Übersetzung die von Gregor übernommenen Wörter), denn sie umfasst als Kommentar zu der oben zitierten Gregor-Stelle sowohl eine Apokatastasis (hier in den Absätzen [a] bis [c], mit einer Zusammenfassung [a bis c], die die weiter oben in Abschnitt 3 diskutierte dritte Art der Wiederaufrichtung aufnimmt) wie auch ein äonisches Feuer [d]:<sup>189</sup>

[a] „Auf diejenigen regnet ein *Sodomitisches Feuer*, die das Gesetz der Natur missachtet [wörtlich: geringschätzig beschritten] haben: Das ist die Prüfung des Gewissens, wenn diese Feuerstrafe sie niederbrennt. Und *Schwefel* sind die bedenklichen Kompromisse mit dem Feind, *Stürme* die gesamten Bedrängnisse, vermischt mit sehr heftigen Qualen“.<sup>190</sup>

Hier bestätigt sich unser oben anhand von *Quaestiones et dubia* (CPG 7689) 13 und anderen Texten erreichtes Ergebnis: Maximus interpretiert das göttliche Feuer als eine Gewissensqual; zu ihrer Dauer äussert er sich aber erst später (in seinem Text zu [a bis c], der weiter unten vollständig zitiert werden

---

[d] καὶ τὸ τούτων ἔστι [von Maximus weggelassen] φοβερώτερον· ὃ τῷ ἀκοιμήτῳ σκώληκι συντέτακται, μὴ σβενύμενον, ἀλλὰ διαιωνίζον τοῖς πονηροῖς." Gregor von Nazianz, PG 36, 412A. Übersetzung: K.H.N.

<sup>188</sup> "Πάντα γὰρ ταῦτα τῆς ἀφανιστικῆς ἐστὶ δυνάμεως· εἰ μὴ τῷ φίλον κἀνταῦθα νοεῖν τοῦτο φιλανθρωπότερον, καὶ τοῦ κολάζοντος ἐπαξίως." Gregor von Nazianz, PG 36, 412A. Übersetzung: K.H.N. nach Charles Gordon Brown (<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf207.iii.xxiii.html>, 18. 11. 2009): „though some may prefer even in this place to take a more merciful view [*Anm.* 4145: „i.e. To view the Fire there spoken of as temporal punishment, with a purpose of correcting and reforming the sinner. This is not S. Gregory’s own view of the meaning of the passage, though he admits it to be tenable.“] of this fire, worthily of Him That chastises.“; die wörtliche Übersetzung ergibt ein schwer verständliches Deutsch: „wenn es dem Denken hier nicht statt dessen menschenfreundlicher lieb ist und in einer dem Bestrafenden würdigen Weise“.

<sup>189</sup> Maximus, *Quaestiones et dubia* (CPG 7689), CChrSG 10, 75f.: Übersetzung der folgenden hieraus entnommenen Zitate [a], [b], [c], [a - c] und [d]: K.H.N.

<sup>190</sup> Maximus, *Quaestiones et dubia* (CPG 7689), CChrSG 10, 75, Quaestio 99, Zeilen 8-13: "Εκείνοις ἐπιβρέχεται *Σοδομικὸν πῦρ*, τοῖς τὸν νόμον τῆς φύσεως τῇ παραχρήσει πατήσασιν· ἔστιν δὲ τοῦτο ὃ τῆς συνειδήσεως ἑλεγχος, ὅτ’ ἂν πυρὸς δίκην ταύτην κατακαίει. *Θεῖον* δὲ ἐστὶν αἱ διάφοροι περιστατικαὶ συμβάσεις, *καταιγίδες* δὲ αἱ ἀθρόαι περιστάσεις, αἵτινες μὲν γινόμεναι σφοδρότερος ἀλγυνούσιν."

soll), indem er schreibt: „Und von diesen Arten des Feuers sagt er [Gregor von Nazianz] nicht, dass sie auf ewig andauern.“<sup>191</sup>

Ist demnach sogar das dem Teufel und seinen Engeln vorbereitete Feuer endlich, von dem er im Folgenden schreibt?

[b] „All jene aber verbrennen sich das Gewissen nach dem Beispiel *des Teufels (auch für seine Engel)*, die durch den Hochmut in gehässiger Weise die Vorsehung Gottes durcheinanderwerfen und dem Nächsten gegenüber Betrug üben“.<sup>192</sup>

Auch der Teufel macht sich demnach ein Gewissen; allerdings hat er es sich offenbar selber verbrannt. Um sich doch noch bekehren zu können, müsste dieses Gewissen ‚wiederhergestellt‘ werden (vgl. dazu ebenfalls den Text zu [a bis c] weiter unten). Ob dies möglich sein wird, geht aus den hier diskutierten Textstellen nicht hervor; an anderer Stelle erklärt Maximus allerdings, die „ewigen Ketten“, welche nach Judas 6 die gefallenen Engel bewachen, seien deren „freiwillige gänzliche, fortwährende Unbeweglichkeit in Bezug auf das Gute, deretwegen sie niemals die göttliche Ruhe erreichen“.<sup>193</sup> Demnach müsste sich der Teufel zum Guten bewegen wollen (am „Ende der Äonen“?); der folgende Abschnitt weist die Richtung:

[c] „Und das Feuer, *das vor dem Antlitz des Herrn einhergeht und seine Feinde verbrennt*, das sind die Energien Gottes: Diese nämlich bezeichnen das Antlitz Gottes, also etwa das Gute, Menschenfreundliche, Sanfte und das diesen Ähnliche: Diese [Energien] erleuchten die, die sie sich angeeignet haben, aber die ihnen gegenüber feindlich eingestellt sind, und die sich von der Übereinstimmung damit entfernt haben, verbrennen sie“.<sup>194</sup>

Auch wenn dieses Feuer, wie der folgende Abschnitt [a bis c] sagt, ebenfalls endlich ist, bezeichnet es die (naturgemäss unendlichen) Energien Gottes. Endlich kann es daher nur sein, wenn und weil diese unendlichen Energien zu einer schlussendlichen Umkehr des Geschöpfes führen – oder zu seiner gänzlichen Verbrennung; Gott aber hat nach Maximus nichts zur endgültigen Ver-

---

<sup>191</sup> Maximus, *Quaestiones et dubia* (CPG 7689), CChrSG 10, 76, Quaestio 99, Zeilen 23f.: "Καὶ ταῦτα μὲν τὰ εἶδη τοῦ πυρὸς οὐκ εἶπεν διαιωνίζειν".

<sup>192</sup> Maximus, *Quaestiones et dubia* (CPG 7689), CChrSG 10, 75, Quaestio 99, Zeilen 13-16: "Εκείνοι δὲ τὴν συνείδησιν καίονται κατὰ μίμησιν τοῦ διαβόλου καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ, ὅσοι διὰ τῆς ὑπερφανίας φθονερῶς τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν διαβάλλουσιν καὶ τῇ πρὸς τὸν πλησίον κέχρηται ἀπάτη."

<sup>193</sup> *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) LXI (CChr.SG 22, 89, Zeilen 22-25): "ἢ κατὰ γνώμην αὐτῶν παντελὴς τε καὶ διηνεκὴς περὶ τὸ καλὸν ἀκινήσια, καθ' ἣν οὐδέποτε θείας ἀνέσεως ἀπολαύουσιν." Übersetzung: K.H.N.

<sup>194</sup> Maximus, *Quaestiones et dubia* (CPG 7689), CChrSG 10, 76, Quaestio 99, Zeilen 17-23: "Τὸ δὲ ὁ πρὸ προσώπου Κυρίου πορεύεται φλογίζων τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ πῦρ ἐστὶν αἱ τοῦ θεοῦ ἐνέργειαι· αὗται γὰρ χαρακτηρίζουσιν τὸ τοῦ θεοῦ πρόσωπον, οἶον, τὸ ἀγαθόν, τὸ φιλάνθρωπον, τὸ πρᾶον καὶ τὰ τοῦτοις ὅμοια· αἵτινες τοὺς μὲν οἰκείως ἔχοντας πρὸς αὐτὰ φωτίζουσιν τοὺς δὲ ἐναντίως ἔχοντας καὶ ἀπηλλοτριωμένους τῆς ὁμοιότητος φλέγουσιν."

nichtung erschaffen<sup>195</sup>. Es verschont demnach diejenigen, die sich Gottes Menschenfreundlichkeit (Philanthropie) irgendwann einmal selbst aneignen. Wer immer, wie sicherlich (bisher stets) der Teufel und alle, die er beherrscht, mit der Güte Gottes nicht einverstanden sein sollte und statt dessen an ihrer Feindschaft der Sanfmütigkeit gegenüber festhält, wird nach Maximos offenbar in diesem endlichen Feuer mit all seiner Hartherzigkeit zusammen so lange geläutert, bis diese geschmolzen ist:

[a bis c] „Und von diesen Arten des Feuers sagt er [Gregor von Nazianz] nicht, dass sie auf ewig andauern, weil nach Gregor von Nyssa die Natur ihre eigenen Kräfte zurückerhalten und durch Erkenntnis zu dem wiederhergestellt werden muss, was sie von Anfang an war, damit gezeigt werde, dass der Schöpfer unschuldig an der Sünde ist.“<sup>196</sup>

Entsprechend den oben (Abschnitte 1-2) zitierten Stellen aus Kapitel 19 (bzw. I, 13 nach der Zählung in CChrSG 10) der *Quaestiones et dubia* gibt es eben wohl „im Verlauf der Äonen“ eine Zeit, in der die Seele alle Äonen durchschritten und keinen Halt gefunden haben wird und sie sich daher wieder aufrichten lässt. Die endlichen Feuer dauern also nur bis zu dieser Wiederaufrichtung der Natur (zweite Art der Apokatastasis); diese wird dann allen die Kraft geben, sich frei für das Gute zu entscheiden (dritte Art der Apokatastasis). Hierzu schreibt Andreiopulos:

„Die antike und auch spätere byzantinische Position, jedenfalls vor dem westlichen Einfluss auf die griechische und russische Theologie nach der Renaissance, war die, dass nichts Böses von Gott kommen kann, nicht einmal Strafe. Die Strafe und die Qualen der Hölle sind bloss von uns selbst hervorgerufen, und zwar sowohl in dieser Welt als auch in der kommenden. Die Hölle und ihr Feuer sind in ihrem Wesen nichts anderes als die wohlwollende Energie Gottes, wenn sie von den Sündern erfahren wird. Die Wiederherstellung aller Dinge, die zwar keine Lehre, sondern bestenfalls eine interessante und möglicherweise zutreffende Spekulation darstellt, ist als Idee nicht allzu weit davon entfernt.“<sup>197</sup>

Es ist kein Wunder, dass Philipp Gabriel Renczes<sup>198</sup> hier die Vorform der mit-

---

<sup>195</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 2.3, das Zitat aus Maximos, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 42 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXXVIII), Abschnitt vor 232a (PG91, 1329B9): „Die Dinge ... behalten ihre wesenhafte Existenz als eine solche, die sich nicht mehr vom Sein zum Nichtsein zurückwenden kann.“

<sup>196</sup> Maximos, *Quaestiones et dubia* (CPG 7689), CChrSG 10, 76, Quaestio 99, Zeilen 23-27: "Καὶ ταῦτα μὲν τὰ εἶδη τοῦ πυρὸς οὐκ εἶπεν διαίωνίζεῖν, διότι κατὰ τὸν Νύσης Γρηγόριον δεῖ τὴν φύσιν τὰς ἰδίας ἀπολαβεῖν δυνάμεις καὶ τῇ ἐπιγνώσει ἀποκαταστῆναι εἰς ὅπερ γέγονεν ἐξαρχῆς, ὥστε τὸν δημιουργὸν ἀναίτιον ἀποδειχθῆναι τῆς ἁμαρτίας."

<sup>197</sup> Andreopoulos, *Eschatology*: „The ancient as well as the late Byzantine position, certainly before the Western influences on Greek and Russian theology after the Renaissance, was that nothing evil can come from God, not even punishment. The punishment and torments of hell are only inflicted from ourselves, both in this world and in the next one. Hell and its fire is not different, essentially, from the benevolent energy of God, when experienced by the sinners. The restoration of all, at best an interesting and possible speculation though not a doctrine, is an idea not too far from all this.“

<sup>198</sup> Renczes, *Agir*, 360-3.

telalterlichen Lehre vom Fegfeuer erblickt und in einem „dritten Weg“<sup>199</sup> zwischen Himmel und Hölle eine Möglichkeit Gottes sieht, den Differenzierungen und Nuancen des menschlichen Lebens gerecht zu werden.<sup>200</sup> Hat er aber richtig interpretiert? Oder stellt das Fegefeuer für Maximus eine für alle zu durchlaufende Vorstufe der Gottesbegegnung dar? Begegnen wir in ihm doch Gottes Energien, nämlich seiner Milde, seiner Vergebungsbereitschaft, und sind entsprechend über unsere eigene Hartherzigkeit (uns selbst und) anderen gegenüber erschrocken!

Hiervon ausgenommen sind wohl nicht einmal die Heiligen, es sei denn, sie sind so vollkommen barmherzig wie Gott selbst! Wie aber steht es um die Hölle? Denn zunächst hat Renczes Recht: Es gibt es ja auch noch das unendliche Feuer der endgültigen Parusie, das für bestimmte Subjekte in einer ewigen Gewissensqual besteht:

[d] „Jenes aber nennt er das am meisten zu fürchtende: *das, verbunden mit dem rastlosen Wurm, nicht nachlassende, sondern auf ewig für die Bösen andauernde*, welches, wenn die Gottheit erscheint und sich den Würdigen zum Genuss darbietet, wie ein Wurm, der immer das Gedächtnis aufstört, diejenigen, die sich selbst nicht durch die guten Taten zum Glänzen gebracht haben, und die nun ihre Verfehlung und ihr Fehlen des Guten überdenken, endlos auffrisst und ganz gewiss ununterbrochen mit Feuer quält“.<sup>201</sup>

Dieses ewige Feuer entsteht offenbar nach der letzten Parusie. Es betrifft diejenigen, welche bis zum „Erscheinen der Gottheit“ gar keine guten Taten vorzuweisen haben, und besteht in einer entsprechenden Gewissensqual. Ohne gute Taten kann demnach niemand an der Güte Gottes teilhaben. Dementsprechend haben Engel und Menschen die Aufgabe, sich vor dem Ende der Zeiten, also noch in der Zeit (oder zumindestens in der Ewigkeit durch Erkenntnis und Umkehr), „durch gute Taten zum Glänzen“ zu bringen, wenn sie dem nie endenden Feuer entkommen wollen.

So gibt es also für Maximus zwei Stufen der Gottesbegegnung: Zunächst erleben wir Gottes Energien nur teilweise, und nach dem „Ende der Äonen“, bei seiner endgültigen Parusie, vollständig. Gottes unendliche Energien wirken schon vor der Parusie auf das Gewissen der Geschöpfe ein, bis sie schliesslich den Unsinn des Bösen einsehen und umkehren; in dem Masse jedoch, in dem

---

<sup>199</sup> Ebd., 362: „une troisième voie“. Vgl. Daley, *Apokatastasis*, 336.

<sup>200</sup> Renczes, *Agir*, 362: „Le troisième terme, le ‚Purgatoire‘, ouvre un espace où peuvent trouver place des situations eschatologiques analogues aux différences et nuances de chaque vie humaine“.

<sup>201</sup> Maximus, *Quaestiones et dubia* (CPG 7689), CChrSG 10, 76, Quaestio 99, Zeilen 27-35: "Εκεῖνο δὲ φοβερώτερον εἶπεν τὸ πῦρ, ὃ τῷ ἀκοιμήτῳ σκώληκι συντέτακται, μὴ σβενύμενον, ἀλλὰ καὶ διαιωνίζον τοῖς πονηροῖς· ὅπερ, φαινομένου τοῦ θείου καὶ εἰς ἀπόλαυσιν προκειμένου τοῖς ἁγίοις, τοὺς μὴ διὰ τῶν ἀγαθῶν ἔργων ἑαυτοὺς λαμπροῦνοντας, δίκην σκώληκος ἀεὶ τὴν μνήμην ἀνακινούσης, καὶ ἀναλογιζομένους τὴν ἀποτυχίαν καὶ στέρησιν τοῦ ἀγαθοῦ ἀπεράντως κατεσθίει καὶ βασανίζει διηνεκῶς πυρὸς σφοδρότερον".



sie dies nicht tun, müssen sie schliesslich auf ewig bedenken, ob sie denn gar keine guten Taten vorzuweisen haben, mit denen sie nun „glänzen“ könnten.

## 5.2 Apokatastasis als Zusammenfassung im Guten nach einem ersten Gericht?

Wie also verhält es sich mit der von Michaud in Aussicht gestellten „letztendlichen Zusammenfassung im Guten und durch den Sieg des Guten“? Michaud spricht in seinem Artikel von einer Reinigungs- und Konversionsarbeit nach einem „ersten Gericht“. Dieses erste Gericht betrifft offenbar die Erinnerung an das eigene Leben nach dem Tod, welche je nach dem mehr oder weniger schmerzhaft für das Gewissen ist. Es handelt sich hier aber noch nicht um das absolute Eschaton, in dem „die Gottheit erscheint“. Denn nach dem vorstehend zitierten Text kann folgendermassen differenziert werden: Während unsere Begegnung mit den verschiedenen göttlichen Energien ein endliches Feuer bewirkt, das jeweils mindestens bis zu unserer Umkehr andauert, bedeutet die Begegnung mit Gott, der uns am Ziel und Ende der Zeit und der Äonen<sup>202</sup> mit der Fülle aller seiner Energien begegnen wird, für die einen – nämlich für die, die Gutes getan und nach Erkenntnis des Guten durch die reinigenden Energien Gottes wenigstens nachträglich „gewollt“ haben – eine analoge<sup>203</sup> Anteilnahme an Gottes Energien, für die anderen aber – nämlich für die, die wirklich gar nichts Gutes getan haben – unendliche Gewissensqualen.

Wird es aber tatsächlich solche Geschöpfe geben, welche gar keine guten Taten, nicht einmal Reue und Umkehr, vorzuweisen haben werden?

## 5.3 Bewegung als Schlüssel zur Möglichkeit der Bekehrung

Nach Maximos gehört die Apokatastasis (hoffentlich: aller) als eschatologische Wiederherstellung der maximal möglichen Erkenntnisfähigkeit zur christlichen Lehre. Diese Lehre schliesst auch für ihn jedoch unaufhörliche Gewissensqualen für diejenigen nicht aus, welche sich wie (bisher) die gefallenen Engel in ihrer „gänzlichen, fortwährenden Unbeweglichkeit“ trotz der göttlichen Hilfe durch die Inkarnation Christi notorisch überhaupt nicht, auch nicht durch ihre Willenshaltung, auf Gott zu bewegen, denn, wie Eugène Michaud richtig feststellt: Ohne echte Reue und Umkehr zu Wahrheit und Liebe kommt tatsächlich niemand zum Heil. Diese ist aber, wie oben (Abschnitt 2) gezeigt, nicht „rein aktiv“ von Seiten der Menschen, sondern umfasst beides: die Wiederaufrichtung der Seele durch Gott (passiv) und *dadurch* die Möglichkeit zur Erkenntnis auf Seiten des Menschen (aktiv).

---

<sup>202</sup> Vgl. Michaud, *St. Maxime le Confesseur et l'Apocatastase*, RITh 38, 261.

<sup>203</sup> Vgl. oben, Abschnitt 4.4.

Diese geistige Wiederaufrichtung könnte auch den gefallen Engeln gewährt werden, wenn und indem sie sich wieder auf Gott ausrichten (lassen) würden. Indem sie aber Gottes Unbeweglichkeit in falscher Weise nachzuahmen versuchen, verhalten sie sich, als wären sie gar nicht Teil der Schöpfung, da sie sich ja ganz und gar nicht auf Gott hinbewegen.

#### 5.4 Unvermeidliches Heil?

Die durch eine Haltung des Menschen im Sinn des göttlichen *Logos* mögliche Vergöttlichung des Menschen, die im Teil A dieser Arbeit<sup>204</sup> genauer beschrieben wurde, wird nach Eugène Michaud von allen, welche reuevoll umkehren, sicher gewährt werden. Allerdings macht Maximus, wie schon festgestellt wurde, immer wieder die Einschränkung, dass die hierfür vorausgesetzte Anteilnahme an Gottes *logoi* des Seins, Gutseins und Immerseins bei jedem Geschöpf in verschiedenem Mass erfolgt; ich zitiere nochmals (vgl. oben, Abschnitt 4.4) ausschnittweise den ersten, für Polycarp Sherwood entscheidenden Text:

„... je nach Vorhandensein bzw. Fehlen seiner Kraft, naturgemäss teilzuhaben an dem, der von Natur ganz und gar nicht teilhabbar ist, sich aber selber ganz offen allen darbietet, den Würdigen und den Unwürdigen, aus Gnade und unbegrenzter Güte, und das Bleiben im Immer-Sein einpflanzt, je nach dem, wie ein jeder sich selbst bestimmt hat und da ist“.<sup>205</sup>

Hier kommt das Paradox zum Ausdruck, dass der über aller möglichen Anteilnahme stehende Gott sich durch Christi Inkarnation in die durch Zeit und Vielheit gekennzeichnete Schöpfung hinein begeben hat, um den Geschöpfen die Möglichkeit zu geben, durch eine bei jedem Geschöpf in ganz verschiedener Weise ausgeübte entsprechende Bewegung zu Gott hin (Liebe, Ekstasis) den Bereich des Geschöpflichen zu überschreiten.

Ob diese Möglichkeit jedoch ergriffen wird, liegt (auch) an den Geschöpfen selber. Werden sie die falsche Bewegungsrichtung, in der „das Böse“ eigentlich nur besteht, verlassen? Werden sie Gott nicht bloss wegen der im Vergleich zu seinem Gegenteil grösseren Seligkeit, sondern auch um seiner selbst willen lieben (vgl. oben, Abschnitt 1, Argument 1b)?

---

<sup>204</sup> Kapitel III, Abschnitt 4.

<sup>205</sup> Vgl. Sherwood, *Ambigua*, 220; Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 42 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXXVIII), Abschnitt vor 232a (PG 91, 1329A12-B3); Interpunktion nach dem Codex 39, Gudianus Graecus (lateinischer Text in CChr.SG 18, 196f., Zeilen 280-285): "κατὰ τὴν ἔξιν ἢ τὴν στέρησιν τῆς αὐτῶν κατὰ φύσιν μεθεκτικῆς δυνάμεως τοῦ παντελῶς ἀμεθέκτου κατὰ φύσιν ὑπάρχοντος· καὶ πᾶσιν ἀπλῶς ἑαυτὸν ἀξίοις τε καὶ ἀναξίοις ὅλον κατὰ χάριν δι' ἄπειρον ἀγαθότητα παρέχοντος· καὶ τὴν τοῦ ἀεὶ εἶναι καθὼς ἕκαστος ὑφ' ἑαυτοῦ διατέθειται τε καὶ ἔστι" (Übersetzung: K.H.N.).

## 5.5 Das Ziel als Prinzip

Wie oben gezeigt (Abschnitt 2), liegt Eugène Michaud auch mit seiner Analyse der Auffassung Maximós' vom Bösen<sup>206</sup> richtig. Dass das Böse keine eigene Substanz hat, ist ein ursprünglich platonischer Gedanke, den wir auch bei Origenes<sup>207</sup> und, in der Folge, aber mit unterschiedlichen Konsequenzen, bei Gregor von Nyssa<sup>208</sup> und Maximós<sup>209</sup> gefunden haben.

Vielmehr besteht das Böse nach Maximós in einer falschen Bewegung der Schöpfung. Nach ihm hat der gute Urzustand, in dem Adam und Eva geschaffen wurden, (im Gegensatz zur Auffassung Augustins!)<sup>210</sup> keine Sekunde lang gedauert<sup>211</sup>: Er (nämlich die Ähnlichkeit mit Gott) ist vielmehr (wenn auch „Prinzip“ genannt) von Anfang an vielmehr als ein Ziel der Schöpfung gegeben gewesen<sup>212</sup>.

Zwar wird von Maximós auch Gott selber, etwa der Vater oder der Heilige Geist, (uneigentlich) Anfang und Ziel<sup>213</sup> genannt. Doch ist Gott nach Maximós, apophatisch gesprochen, „unendliche Male unendlich erhaben ... über jede Beziehung“ und daher „begreiflicherweise weder Anfang, noch Mitte, noch Ende, noch überhaupt etwas von den Dingen, in denen man entsprechend ihrer Beziehung die Kategorie einer Hinordnung sehen kann“.<sup>214</sup> Dennoch ist der *Logos* selbst, verstanden als Zusammenfassung aller Sinnziele (*logoî*) der Schöpfung, durch seine Inkarnation als Person beweglich und verletzlich und

---

<sup>206</sup> Vgl. hierzu Kapitel III, Abschnitt 2.3.

<sup>207</sup> Siehe oben, Kapitel VIII, Abschnitt 5.3.

<sup>208</sup> Kapitel VIII, Abschnitt 6 (vor 6.1).

<sup>209</sup> Oben, zu Beginn von Abschnitt 2.

<sup>210</sup> Vgl. Augustinus, *Gottesstaat*, Buch XIV, Kapitel 26, S. 982f.: „Der Mensch lebte also im Paradiese, wie er wollte, so lange er das wollte, was Gott befohlen hatte“ – „Vivebat itaque homo in paradiso sicut volebat, quamdiu hoc volebat quod Deus iusserat.“

<sup>211</sup> Vgl. J.-C. Larchet, *Introduction* zu: Saint Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios* (CPG 7688), traduction et notes par Emmanuel Ponsoye, Paris 1992, 16: Der Mensch hat nach Maximós von Anfang an gesündigt („le premier homme a péché ,dès sa venue à l'existence' (*ama tô genesthai*) (Qu. LXI, PG 90, 628A, LS 2 85).“ *Hervorhebung*: P.; griechischer Text in: Maximós, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) LXI (CChr.SG 22, 85, Zeile 13).

<sup>212</sup> Maximós, *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688) LIX (CChr.SG 22, 63, Zeilen 289f.): „ὁ λόγος ... ἐν τῷ τέλει τὴν ἀρχὴν διῶξαι παρενεγύρησε“ – „Das Wort [sc. Ps 33,15: Suchet den Frieden und jaget ihm nach] ... (hat) verlangt, den Anfang im Ziel [sc. dem Reich Gottes] zu suchen“ (Übersetzung: K.H.N.).

<sup>213</sup> Kataphatisch gesprochen, wird Gott von Maximós als „Anfang, Mitte und Ende der seienden Dinge“ bezeichnet: „Anfang nämlich ist er als Schöpfer, Mitte als Fürsorger und Ende als Umgrenzung“ – „wie auch bei all den anderen Namen, mit denen er von uns bezeichnet wird“: *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694) 1, 9, übersetzt in: *Philokalie* 2004, 143.

<sup>214</sup> Ebd., 1, 7; *Philokalie* 2004, 142.

also auch der Vollendung (oder: der Selbstverwirklichung) fähig.<sup>215</sup>

Das Ziel der Vereinigung mit Gott besteht jedoch für alle Geschöpfe; lediglich das Böse im Sinn einer falschen Bewegung ist davon ausgenommen. Unter diesem *leiden* die Geschöpfe von Anfang an bis heute<sup>216</sup>; sobald sie aber durch die Inkarnation Christi von diesen Leiden befreit werden, können sie sich wieder frei auf Gott zu bewegen.

## 5.6 Konversion „nach“ dem Tod

Nur die Heiligen erreichen nun nach Maximos ihr von Gott bestimmtes Ziel vor ihrem Tod; alle anderen sterben unvollkommen. Wenn Brian Daley betont,<sup>217</sup> dass sie nach ihrem Tod nur noch passiv erleiden, nicht mehr aktiv handeln können, so mussten wir oben (Abschnitt 2) dahin gehend differenzieren, dass es sich bei der Erkenntnis um eine Aktivität handelt, die nach Erleiden der Wiederherstellung der hierzu nötigen Fähigkeit eine gewisse Mittelstellung zwischen Aktivität und Passivität einnimmt: Schon bei Gregor von Nyssa hatte die Passivität der postmortalen Existenz ja nicht zu einer Infragestellung einer möglichen weiteren Ausübung und Stabilisierung des Willens (verstanden als Teil der unsterblichen Seele) geführt<sup>218</sup>.

Wenn Eugène Michaud somit betont, durch die Vergöttlichung höre der Mensch nicht auf, aktiv zu sein, denn sonst wäre seine intelligente und moralische Natur aufgehoben,<sup>219</sup> so ist auch dies ungenau ausgedrückt, denn es muss gefragt werden, wie diese Aktivität jeweils vor und nach dem leiblichen Tod zu verstehen ist. Denn die geistige Natur des Menschen übersteigt nach Maximos sowieso die zeitlich gebundene, leibliche Aktivität; die ‚Bewegungen‘, die in der geistigen Dimension erfolgen, wie oben gezeigt, als Ein- und Ausfaltungen gewissermaßen überzeitlicher, gedanklicher Substanzen.<sup>220</sup>

Dennoch ist ihnen eine (geschöpfliche) Endlichkeit zu eigen; diese jedoch ist

---

<sup>215</sup> Insofern dann der Sohn eine Zukunft hat, in der er ein Ziel erreicht, trifft dies dann mittelbar auch für die gesamte Trinität zu. So erreicht Gott nach Moltmann, *Kommen Gottes*, 1995, 355, sein Ziel durch Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung Christi. Im Sinne Maximos' hat jedoch nicht Gott der Vater (und auch nicht der Heilige Geist), sondern nur Gott der Sohn nicht bloss eine göttliche, sondern auch eine menschliche und daher auch in unserem Sinne leidensfähige Natur.

<sup>216</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3.2.1.

<sup>217</sup> Daley, *Apokatastasis*, 336.

<sup>218</sup> Vgl. oben, Kapitel VIII, Abschnitt 6.2.

<sup>219</sup> Michaud, *St. Maxime le Confesseur et l'Apokatastase*, 260: „St. Maxime veut pas dire ... que l'homme dans la vie future cesse d'être actif; l'inactivité serait la destruction même de sa nature intelligente et morale. Il veut dire que cette déification n'est pas le résultat de notre action, mais un don de Dieu ...“

<sup>220</sup> Plass, *Transcendent Time*.

nicht mit dem Zeitpunkt des leiblichen Todes gleichzusetzen.

### 5.7 Konversion als Aktivität jenseits der Zeit

Es hat sich (gegen Michaud) oben (Abschnitt 3) herausgestellt, dass Maximus sich die Ewigkeit *nicht* wie Gregor von Nyssa letztlich als absolut unendlich vorstellt – im Sinn einer Unendlichkeit, die das Ziel niemals vollständig erreicht. Denn offenbar beendet der Tag des Herrn nach Maximus, analog zur zeitlichen Begrenzung durch den Tod, auch die ewigen Bewegungen; insofern unterscheidet sich das maximianische Verständnis von Apokatastasis und Theosis von dem Gregors von Nyssa, der mit unendlicher ‚Zeit‘ für die Möglichkeit der Umkehr rechnete.

Es gibt nämlich nach Maximus offenbar einen Termin, bei dem *alle* Bewegung, auch die der Gedanken replektive des Willens, aufhört: die absolute Parusie der Gottheit selbst, deren Zeitpunkt (wie im Neuen Testament vielfach beschrieben wird) nicht bekannt ist (nach Mt 24, 36 etwa nicht einmal dem Sohn). Wer zum Zeitpunkt dieser Parusie seine eigenen Bewegungen nicht frei nach dem *logos* des eigenen Seins (d.h. nach seinem persönlichen Schöpfungs-Wort, durch das er geschaffen ist) ausgerichtet hat, obwohl Gott schon lange damit begonnen hat, ihn wiederherzustellen (und mit seiner endgültigen Parusie aus Barmherzigkeit hoffentlich so lange wartet, bis alle ganz wiederhergestellt sein werden: vgl. 2Petr 3,9), ist dann nach Maximus auch nicht fähig, das Gute zu fassen, hat er doch niemals irgendeinen Anteil an ihm gehabt; folglich wird er ‚immer‘ dieses Gutseins ermangeln.

Jean-Claude Larchet hat sich, wie wir oben (Abschnitt 4.3) gesehen haben, zu der Frage geäußert, ob Maximus die Theosis dem Menschen allgemein oder konkret allen Menschen vor Augen gestellt hat. Laut Larchet wird gemäss Maximus durch die Inkarnation Christi lediglich die Natur des Menschen gerettet, nicht aber alle menschlichen Personen;<sup>221</sup> diese müssten, so schreibt er, zusätzlich mit Gott kooperieren (Synergie). Tatsächlich liegt diese Mitwirkung aller Menschen, so haben wir ebenfalls gezeigt, in der von Maximus im Vater-unser-Kommentar dargestellten göttlichen Intention; umstritten ist nur, ob ihr alle Menschen nachkommen werden – und in welchem Mass. Als Kriterium für ein Mass, nach dem wir – nach Maximus – gerichtet werden, hat Hans Urs von Balthasar die sogenannte Entsprechungsformel aufgewiesen, die zwar auch nichts konkret Inhaltliches über das verlangte Mass angibt, wohl aber eine *Person* als das sowohl menschlich-messbare als auch göttlich-überschwängliche Mass bestimmt, welches im Gericht den Ausschlag geben wird: eine Person, deren Barmherzigkeit, Güte und Gerechtigkeit von keinem Christen bezweifelt werden wird, nämlich Jesus Christus:

---

<sup>221</sup> Larchet, *Divinisation*, 660.

„...verlangt wird von uns so viel als von ihm, sofern er seiner Natur nach menschlich war, erlassen aber wird uns im Maße als er, durch die Einung, übermenschlich das Menschliche war“.<sup>222</sup>

Wir haben es mit einem Paradox zu tun. Christus hat nach Maximus als Mensch gehandelt, mit menschlichem Willen, menschlichen Energien, doch hat er als Mensch (etwa am Abend vor seiner Gefangennahme, vgl. Jesu Gebet in Lk 22,44: „Vater, willst du, so nimm diesen Kelch von mir; doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“) mit Hilfe dieser menschlichen Energien einer Unterordnung, einer freiwilligen Zurückstellen seines geschöpflichen Willens zugunsten des göttlichen zugestimmt: Dieses „Absterben“<sup>223</sup> und Ruhenlassen menschlicher und Gewinnen göttlicher Energien nimmt in seinem Leiden am Kreuz und in seiner Auferstehung eine Form an, die von uns, wenn wir ihm nachfolgen, eine menschliche Anteilhabe am göttlichen Guten darstellt und sakramental in der Liturgie der Kirche gefeiert werden kann.

Da nun dasselbe wie von Jesus – in dem Maße als er Mensch war, also insofern er das Gute überschauen und wollen konnte – auch von uns verlangt wird; es aber andererseits in dem Maße, in dem Jesus (anders als wir) schon immer Gott war, nicht von uns verlangt werden kann, bleibt nur für Gott erkennbar, wo genau in einem Menschen die Grenze zwischen menschlich Möglichem und göttlich Gewirktem besteht. Dies führt dann zu einer unterschiedlichen Beurteilung des Verhaltens von uns Menschen, die wir uns offensichtlich nicht alle im vollen Maße dem Guten und/ oder dem Glauben an Christus öffnen.

## 6. Ergebnis

Maximos lehrt offenbar nicht eine von vorneherein berechenbare inskünftige göttliche Antwort auf unsere menschlichen Taten, sondern eine in verschiedener Hinsicht differenzierte. So unterscheidet er etwa, vergleichbar der Differenzierung des Irenaios zwischen dem noch jungen Adam und dem gereiften Menschen<sup>224</sup>, zwischen Geschöpfen, welche, selbst noch spirituelle Anfänger, lediglich nach dem Prinzip des Erstrebens von Lust und Vermeidens von Schmerz handeln, und solchen, die das Gute um ihrer selbst willen zu tun gelernt haben.

Dieser Lernprozess wird auch durch drei besonders herausgehobene Schöpfungstage, den Freitag (Tag der Erschaffung des Menschen und seines Falls), den Samstag (Tag der Ruhe und der Erkenntnis) und den „Achten Tag“, den

---

<sup>222</sup> Die so genannte *tantum-quantum*-Formel: Maximus, *Ambigua ad Thomam*, CPG 7705 (1), PG 91, 1045 AB, übersetzt durch von Balthasar, in: *Liturgie*,<sup>2</sup> 1961, 274.

<sup>223</sup> Zum Begriff „Mortifikatio“ vgl. oben, Kapitel VI, Abschnitt 4.

<sup>224</sup> Vgl. oben, Kapitel V, Abschnitt 3.1.

zweiten Sonntag (Tag der Vergöttlichung) symbolisiert. Während der Mensch am „Freitag“ (Handeln) und am „Samstag“ (Erkenntnis) die eigenen, durch Christi Inkarnation im Lauf der Zeit wiederhergestellten geschöpflichen Energien verwendet, ist er am „Sonntag“ (Vergöttlichung) wie bei seiner Erschaffung auf göttliche Gnade angewiesen.

Der eschatologische Durchgang durch diese Schöpfungstage wird in der Taufe und im christlichen Leben schon vorweggenommen. Je nach dem, wie ein Mensch in seinem Handeln („sechster Tag“) und Erkennen („siebter Tag“) mit den von Gott gegebenen und geheilten eigenen, geschöpflichen Energien umgegangen ist, wird Gott auch am „achten Tag“ an ihm die Theosis vollziehen können. Hier stimmen dann göttliche und menschliche Freiheit in der Liebe überein.

## Zusammenfassung von Teil C

„Apokatastasis“ kann begriffsgeschichtlich auf das hebräische שׁוּב (umwenden) zurückgeführt werden. Dabei ist sowohl an eine Umkehr des Menschen als auch an eine geschichtliche Wende durch Gottes Wirken gedacht. Im Neuen Testament kann nicht nur der Ausdruck „Apokatastasis“, sondern auch die Lehre einer sicheren Hoffnung auf die letztendliche Erlösung der Schöpfung gefunden werden.

Die Kirchenväter verwenden den Begriff der Apokatastasis häufig im Sinne einer Wiederherstellung (restitutio) eines ursprünglichen Zustandes der Schöpfung vor dem Fall des Menschen. Während dies bei Origenes die unverkörperliche Seele ist, spricht Gregor von Nyssa von einem geistlichen Leib des Menschen, der auch nach dem Tod noch gemeinsam mit der Seele vervollkommen wird. Auch für Klemens von Alexandria und Euagrios Pontikos ist nach dem Tod eine weitere Läuterung, ja: Umkehr des Menschen möglich.

Die Theologie Maximos´ ist stark geprägt von einer detaillierten Auseinandersetzung mit origenistischem Denken; und sie erfolgt vor dem Hintergrund der dogmengeschichtlichen Entwicklung vor seiner Zeit, die ihrerseits stark geprägt ist von einer Auseinandersetzung mit neuplatonischem Denken, vor allem in der Form der Theologie des Origenes. Sie vermag es, deren teils stark zyklisches Denken durch eine Unterscheidung der verschiedenen ontologischen Ebenen mit dem biblischen, stark geschichtsbewussten Denken zu verbinden, so dass neben jedem Akosmismus (vgl. Teil B) auch jeder Geschichtsnihilismus ausgeschlossen wird. Dabei führen nicht Taufe oder die Zugehörigkeit zur Kirche an sich zum Heil, sondern ihre Folgen: nämlich das Gute im Sinn einer überzeitlichen, persönlichen Haltung des Menschen, die aber in der Ebene der Zeitlichkeit im Tun und überzeitlich durch Erkennen zum Ausdruck gebracht werden soll. Die Kirche und ihre Liturgie stehen dabei im Dienst dieser Zuwendung zu Gott, indem sie sie ermöglichen und fördern.

So erhält die Schöpfung nach Maximos in der zunächst passiven, dann aber auch aktiven Annahme ihrer Wiederaufrichtung (Apokatastasis) durch Christus – im Masse ihrer Anteilnahme an Gott (über das Dasein und das erhoffte Immerdasein hinaus) – die Fähigkeit, sich durch Gottes Gnade und im Zusammenwirken mit ihr im Guten (durch Vergebung und tätige Liebe) zu stabilisieren. Dabei enden dereinst sowohl die zeitlichen Freuden und Leiden wie auch die äonischen Läuterungsfeuer; nur die göttlichen Energien dauern auf ewig, die für die Guten und Geläuterten ewige Freude bedeuten, für die Bösen, die dann gar keine guten Taten vorzuweisen haben, nicht einmal Reue und Einsicht, jedoch ewige Qual. Ihnen sich zu öffnen, ist Aufgabe und Ziel der Schöpfung.



## Kapitel X: Zur Bedeutung der Theologie Maximos' für die Kosmische Christologie

In drei Durchgängen (A bis C) sind nunmehr die Grundlinien der kosmischen Christologie Maximos' des Bekenners vor dem Hintergrund heutiger Schriftinterpretationen und von Vätertraditionen dargestellt worden. Dabei ist deutlich geworden, dass die Grundlinien von Maximos' Lehre einer kosmischen Theosis, Anakephalaiosis und Apokatastasis auch heute nachvollziehbar und plausibel erscheinen können.

Um nun auch ihre Bedeutung für die Kosmische Christologie erarbeiten zu können, sollen in einem abschliessenden Kapitel Geschichte und Vorgeschichte moderner kosmischer Christologie (Abschnitt 1) sowie ausgewählte kosmische Christologien (Abschnitt 2) dargestellt werden. Dabei beruht der erste Abschnitt weitgehend auf den Vorarbeiten von James A. Lyons.<sup>1</sup> Vor diesem Hintergrund soll die Relevanz der differenzierten kosmischen Christologie Maximos' für die Kosmische Christologie diskutiert werden, und zwar in den Bereichen der Theosis (Abschnitt 3), der Anakephalaiosis (Abschnitt 4) und der Apokatastasis (Abschnitt 5).

### 1. Geschichte und Vorgeschichte moderner kosmischer Christologie

Viele Vertreter heutiger kosmischer Christologie verwenden den neueren Ausdruck ‚kosmischer Christus‘. Diesem Ausdruck sowie der Frage, woher er stammt, ist ein eigener Abschnitt (1.2) gewidmet. Hier folge ich (besonders im Abschnitt 1.2.3) den Forschungsergebnissen Werner Thiedes. Dabei interessieren hier auch die Herkunfts-Spuren heutiger Verwendung der Metapher ‚Gott alles in allem‘ bei Friedrich Christoph Oetinger und Immanuel Kant (vgl. dazu z.B. unten, Abschnitt 1.1).

Die Bezeichnung ‚Kosmische Christologie‘ ist begriffsgeschichtlich relativ spät aufgetaucht (erst im Jahr 1804 ist das Wort ‚kosmisch‘ in der deutschsprachigen Literatur erstmals bezeugt<sup>2</sup>). Wie James A. Lyons S.J. zeigt, hat 1824 Leonhard Usteri der Jüngere<sup>3</sup> sozusagen „Terminologie des kosmischen

---

<sup>1</sup> *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*, Oxford 1982.

<sup>2</sup> Lyons, *Cosmic Christ*, 8. Das Wort ‚Christologie‘ begegnet zuerst im frühern 17. Jahrhundert (1611 bei F. Balduin, mit Bezug auf Röm 8,3f., als „vera χριστολογία seu doctrina de Christo“), zunächst neben „Christosophia“ und „Christognosia“, dann allein (HWPh, s.v. *Christologie*, 1016). Das altgriechische Wort κόσμος verwendete erstmals im 5. Jahrhundert v. Chr. der Philosoph Heraklit von Abdera: Asher, *Polarity and Change*, 194, Anm. 101.

<sup>3</sup> Leonhard Usteri (1799-1833), Schweizer reformierter Theologe und Rektor des Gymnasiums Zürich; Sohn des Zürcher Professors der hebräischen Sprache und Chorherren Le-

Christus“<sup>4</sup> verwendet. Lyons übersetzt als Beleg ein Zitat aus einem von Usteris Büchern.<sup>5</sup> Nach Usteri hat der Ausdruck ,υἱὸς τοῦ θεοῦ‘ (Sohn Gottes) im Rahmen der Ausbreitung des Christentums einen „metaphysischen oder kosmischen Sinn“ erhalten und „theosophische und kosmosophische Speculationen“ [sic!] hervorgerufen. Dabei verweisen die Begriffe ‚theosophisch‘ und ‚kosmosophisch‘ nach Lyons<sup>6</sup>, für sich genommen und im Sprachgebrauch der Zeit, auf Lehren solcher Mystiker wie Meister Eckhart, Jan van Ruysbroeck und Jakob Böhme (‚Theosophie‘ bedeute hier so viel wie ‚basierend auf göttlicher Weisheit‘) und von Paracelsus, Giordano Bruno und Francis Bacon (‚Kosmosophie‘ bedeute hier so viel wie ‚basierend auf weltlicher Weisheit‘).

Basiert also die moderne Kosmische Christologie auf derartigen ‚mystischen‘ Traditionen? Dieser Frage soll weiter unten (zunächst im Abschnitt 1.1) nachgegangen werden.

Die Bezeichnung ,υἱὸς τοῦ θεοῦ‘ hatte, so Usteri<sup>7</sup>, schon vor Christus zu einer „Personification [sic] und Hypostasierung“ des Wortes Gottes als eines „Offenbarer(s) der Gottheit/ λόγος προφορικός“ und als Weisheit („σοφία“) beigetragen. Bedeutende christologische Motive wie die von Jesus als „Vermittler zwischen Gott und Menschen, ... Fürsprech [sic] der Menschen bei Gott, ... Urbild der Menschheit“ seien schon vor Jesus Christus vom *Logos* ausgesagt worden: „Man nannte ihn [den *Logos*] Ebenbild Gottes, den Erster-schaffenen, Schöpfer der Welt oder doch wenigstens Werkzeug Gottes bei der Erschaffung der Welt“ (304).

Usteri geht in seinem Entwurf davon aus (305), dass die Christen der ersten Jahrhunderte an Orten, „wo solche Philosopheme nicht nur bekannt waren, sondern auch als die herrschenden galten, ... diesen Begriff des Sohnes Gottes auf Jesum übertrugen“ – mit all seinen philosophisch geprägten Konnotationen. Neben Johannesevangelium (305-7) und Hebräerbrief (307f.) analysiert Usteri den Hymnus Phil 2 (309f.), aus dem er – kombiniert mit Stellen aus 2Kor (310), Röm (311), Gal und 1Kor (312) – eine paulinische kosmische

---

onhard Usteri (1769–1853) und Enkel des Theologen und Pädagogen Leonhard Usteri (1741–1789). Er war ein Schüler des reformierten Theologen Friedrich Schleiermacher.

<sup>4</sup> Lyons, *Cosmic Christ*, 11: „cosmic Christ terminology“.

<sup>5</sup> Lyons, *Cosmic Christ*, 12, übersetzt in *Anm.* 11 einen Text aus Usteris *Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des neuen Testaments* (<sup>4</sup>1832): „To this expression υἱὸς τοῦ θεοῦ, which was understood not merely in an ethical but in an eminently metaphysical or cosmic sense, there were now attached theosophical and cosmosophical speculations.“ (*Entwicklung*, 303: „An diesen Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ, der nicht in einem bloss ethischen, sondern in einem eminenten metaphysischen oder *kosmischen* Sinn aufgefasst wurde, hatten sich nun [etwa bei Philon, siehe *Entwicklung*, 304] theosophische und kosmosophische Speculationen [sic] geknüpft.“ *Hervorhebung*: K.H.N.)

<sup>6</sup> *Cosmic Christ*, 12.

<sup>7</sup> *Entwicklung*, 303f.; Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

## Christologie rekonstruiert:

Der Sohn Gottes, vor seiner Inkarnation wesensgleich mit Gott (314), habe aufgrund seines Gehorsams, seiner Erniedrigung, seines Kreuzestodes „höchste Geltung seiner Person (ὄνομα), göttliche Verehrung (ἵνα πᾶν γόνυ κάμψη) und Herrschaft (κύριος)“ erlangt, „die er in seinem wenn gleich [sic] göttlichen Seyn [sic] vor seinem Menschenleben doch noch nicht gehabt hatte. Nach 1 Kor XV, 28, wird Christus diese Herrschaft behalten, bis er sich alles unterworfen hat; dann wird er die Herrschaft ablegen und sich selbst dem Vater unterwerfen“.<sup>8</sup>

Usteri will Paulus nicht in seiner Lehre vom stellvertretenden Opfertod Christi folgen<sup>9</sup>; allerdings offenbart sich für ihn im Tode Christi seine Liebe zu uns, die zur Gegenliebe unsererseits führt<sup>10</sup>; mit dem Christentum werde der historisch durch das Judentum repräsentierte Konflikt im Menschen zwischen der sündhaften Natur und dem vernünftig-geistigen Gesetze im Sinne einer „höheren Ordnung der Liebe und Gnade“ überwunden.<sup>11</sup> So führt die Tendenz der Paulus-Interpretation Usteris weg vom Kirchlich-Religiösen hin zum Weltlich-Philosophischen (vgl. unten, Abschnitt 1.1).

Besonders Immanuel Kant möchte langfristig alles Kultische überwinden, die Moralität in der Menschheit dagegen steigern. In seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1792) verwendet Kant den Ausdruck „Gott alles in allem“ zur Illustration seiner chiliastischen<sup>12</sup> Vorstellung

---

<sup>8</sup> Ebd., 314f.; Zitate aus Phil 2,9-11. Jesu göttliches (!) Sein erfährt hier durch Verehrung und Gehorsam von Seiten der Schöpfung gewissermassen noch eine Steigerung!

<sup>9</sup> Ebd., 213: Paulus war nach Usteri als Judenchrist mit dem Opferkult vertraut; dagegen sei „die Idee einer solchen Stellvertretung überhaupt ... unsern Vorstellungen und Sitten fremd“.

<sup>10</sup> Ebd., 214 (zu 1Kor 1,30; Eph 5,25-27; Tit 2,14 und 2Kor 5,15): an diesen Stellen sei „die sittliche Erlösung an den Tod Christi geknüpft, welcher Tit II, 14. als das λύτρον in dieser Hinsicht dargestellt wird. Die Vermittlung können wir uns aber nicht anders denken, als indem einerseits im Tode Christi seine Liebe zu uns sich offenbart, die uns zur Gegenliebe nicht nur verpflichtet, sondern, sofern wir jene erkannt haben, sie selbst zur nothwendigen [sic] Folge hat, andererseits inwiefern sich im Tode Christi die Verwerflichkeit der Sünde sich in ihrer ganzen Größe zeigt und so in uns selbst zugleich mit dem Glauben an Christo den tiefsten Hass und Abscheu gegen die Sünde begründet, somit ihre Macht in uns bricht, dagegen dem Geiste der Wahrheit und Liebe die Macht über uns einräumt.“ *Hervorhebung: U.*

<sup>11</sup> So ebd., 74, unter Berufung auf die christliche Dogmatik Marheinekkes, nach der allerdings der Keim des Evangeliums schon im Gesetz verborgen ist (ebd., *Anm.* \*). Die durch das Gesetz geleitete, noch unerzogene Menschheit heisse bei Paulus ,κόσμος‘, Juden und Heiden zusammengefasst, ,τὰ πάντα‘ (ebd., 75); die „grossartige Paulinische [sic] Idee eines göttlichen Planes zur Erziehung des Menschengeschlechtes“ – ein Ausdruck, den Gotthold Ephraim Lessing geprägt hat – sei „tief in der menschlichen Natur selbst gegründet“ (ebd., 73).

<sup>12</sup> Zum Chiliasmus vgl. oben, Kapitel II, Abschnitt 1, sowie in diesem Kapitel X, Abschnitt 4.2. Zu Kants doppeltem Chiliasmus (politisch: der ewige Frieden; theologisch: die moralische Besserung des Menschengeschlechtes) vgl. jetzt J. Christine Janowski, *Biblische Spuren und Motive in der Eschatologie I. Kants. Eine Skizze* (noch unveröffentlicht), in

von der künftigen Durchsetzung einer reinen Vernunftreligion. Diese wird nach Kant dereinst (im Sinn einer theoretischen Zielvorstellung) alles geschichtlich Bedingte der Kirche überwunden haben:

Nach Kant ist es notwendig, dass die Religion im Laufe der Zeit „endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelt eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählig [sic] losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, damit Gott sei alles in allem“.<sup>13</sup>

Kant interpretiert das in der Bibel beschriebene Ende der Welt, bei dem Christus mit den Guten „in eine Klasse tritt und so Gott alles in allem ist“<sup>14</sup>, symbolisch als Vorausschau auf ein moralisches Zeitalter der Menschheit: Der Kirchenglaube wird in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen können.

### 1.1 Kosmische Christologie als Thema von Theologie und Philosophie des 19. Jahrhunderts

Der Philosoph des Deutschen Idealismus Friedrich Wilhelm Joseph Schelling zitiert dann später (etwa im Jahr 1809<sup>15</sup>) in seiner berühmten Freiheitsschrift<sup>16</sup> – und zwar ohne Anführungszeichen! – die ganze Passage 1Kor 15,25-28, eingebettet in den Rahmen seiner Spekulationen über eine Vereinigung zweier dual gedachter Aspekte Gottes, des idealen und des realen Prinzips, durch den Geist zur ursprünglichen Liebe (zu den im Folgenden erwähnten Begriffen ‚Dualität‘ und ‚Scheidung‘ siehe weiter unten):

„Wenn aber die Dualität durch die Scheidung vernichtet ist, ordnet das Wort oder das ideale Prinzip sich und das mit ihm Eins gewordene reale gemeinschaftlich dem Geist unter, und dieser, als das göttliche Bewußtsein, lebt auf gleiche Weise in beiden Prinzipien; wie die Schrift von Christus sagt: Er muß herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod (denn der Tod war nur notwendig zur Scheidung, das Gute muß sterben, um sich vom Bösen, und das Böse, um sich vom Guten zu scheiden). Wenn aber alles ihm untertan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem, der ihm alles untergetan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem. Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) [sic] waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen? ... als ... Ungrund ...“.<sup>17</sup>

---

einem Sammelband über "Kant und die Bibel", hg. von Alexander Heit und Enno Edzard Popkes, Tübingen (vorgesehen für Herbst 2013), 33f.

<sup>13</sup> Kant, *Religion*, 121.

<sup>14</sup> Ebd., 162.

<sup>15</sup> Zu dieser Jahreszahl vgl. Schelling, *Freiheit*, LI.

<sup>16</sup> Vgl. oben, Kapitel I, Abschnitte 4.2. und 4.3.

<sup>17</sup> Schelling, *Freiheit*, 77, Zeilen 10-22; 78, Zeile 6.

In diesem Ungrund waren nach Schelling ursprünglich Gott als Grund aller Dinge und Gott als Persönlichkeit, ohne dass es eine für ihn relevante Differenz gab, miteinander verbunden. Mit der Betätigung der diskursiven Vernunft, ja mit dem Auftreten des Menschen, tritt die „Möglichkeit des Guten und des Bösen“<sup>18</sup> auf: die im Zitat erwähnte „Scheidung des Guten vom Bösen“,<sup>19</sup> welche der klassischen Erzählung vom ‚Engelfall‘ (bzw. auf Seiten des Menschen: von Adams Fall) entspricht.

Die ursprünglich indifferente Dualität der beiden „Nichtgegensätze“<sup>20</sup> „Reales“ (Grund) und „Ideales“ (Existenz) in Gott, die der „Grund“ bewahren, der „Geist“ jedoch überwinden möchte<sup>21</sup>, wird im Durchgang durch die erwähnte Scheidung zur Einheit geführt: zur Einheit in der „Liebe, die Alles in Allem ist“.<sup>22</sup> Diesen geradezu trinitarischen Einigungsprozess Gottes mit dem All sieht Schelling in 1Kor 15,20-28 beschrieben. Dabei müsse das Böse nicht zum Guten wiederhergestellt werden: Es bedürfe keiner „Wiederbringung aller Dinge“<sup>23</sup>; vielmehr sei das Böse lediglich am falschen Ort; der richtige wäre die reine Potenzialität, also ein Nichtsein:

„das Böse ist nur böse, inwiefern es über die Potentialität hinausgeht; auf das Nichtsein aber, oder in den Potenzzustand reduziert ist es, was es immer sein sollte, Basis, Unterworfenenes, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes“.<sup>24</sup>

Das Böse erfahre durch seine Reduktion auf das Nichtsein eine Unterwerfung: Beide Begriffe („zunichte machen“ und „unterwerfen“) finden sich schon bei Paulus in 1Kor 15, 26f.<sup>25</sup> Letztlich geht es nach dieser Auffassung um eine Beendigung der falschen Bewegung<sup>26</sup> des ‚bösen‘ Geschöpfs. Wird diese aufgehoben (in einen stabilen ‚Potenzzustand‘ reduziert), gilt das Böse als unterworfen und nicht mehr als „böse“.

Mit seinem System bezweckt es Schelling, die geoffenbarten Wahrheiten der christlichen Religion in Vernunftwahrheiten „auszubilden“<sup>27</sup>. So wird der Fall des Menschen, ja seine ganze Freiheit, die einen Abfall von Gott erst ermöglichte, als „außer allem Kausalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit“

---

<sup>18</sup> Ebd., 36, Zeilen 22f.

<sup>19</sup> Ebd., 76, Zeilen 1f.

<sup>20</sup> Ebd., 78, Zeilen 33f.

<sup>21</sup> Ebd., 75, Zeilen 33-37.

<sup>22</sup> Ebd., 80, Zeilen 19f.

<sup>23</sup> Ebd., 76, Zeile 31.

<sup>24</sup> Ebd., 76, Zeilen 31-35.

<sup>25</sup> 26: "καταργείται"; 27: "ὑποτέτακται".

<sup>26</sup> Dass dieser Gedanke auch bei Maximus eine wesentliche Rolle spielt, ist schon oben (zuletzt Kapitel IX, Abschnitt 2) gezeigt worden.

<sup>27</sup> Schelling, *Freiheit*, 84, Zeilen 4-8: „Wir ... halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings notwendig“. Schelling bezieht sich auf Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 76.

erfolgend dargestellt<sup>28</sup>. Dies erläutert Schelling anhand einer Analyse der menschlichen Persönlichkeit, die für ihn – angelehnt an den Kantschen Transzendentalismus<sup>29</sup> – über ihre raumzeitliche Determiniertheit hinaus in einer über die Schöpfung hinausreichenden Beziehung zum Schöpfer steht:

„Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen.“ So fällt auch die Entscheidung über den Grundcharakter seiner Person, seine Haltung zu Gott, zum Guten und Bösen etc. „außer der Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene Tat) zusammen“.<sup>30</sup>

In seiner *Philosophie der Offenbarung*<sup>31</sup> entwickelt Schelling später eine regelrechte kosmische Christologie, indem er davon spricht, dass der Sohn schon vor der Schöpfung „im Vater“, seit der Schöpfung nun aber „im Leiden“ sei<sup>32</sup>:

„Es wird im N. T. gesagt: Christus lud auf sich unsere Schuld; er hat sich für uns zum Bürgen einer neuen Einheit mit Gott gemacht; denn die vermittelnde Funktion Christi ist seit dem Falle wirksam gewesen“.<sup>33</sup>

Christus ist also nicht erst seit seiner Inkarnation für uns wirksam, sondern er bürgt für uns schon seit es nötig wurde, also fast „von Anfang an“, und nimmt unsere Schuld dann in seinem Tod als (nach dem Vater zweite) „kosmische Potenz“ auf sich:

„Wer Bürgschaft leistet für einen Andern, ist verantwortlich für das, was dieser sich zu Schulden kommen läßt. Er ist nicht der Schuldige, aber doch ist er schuldig. Die zweite Potenz kann sich des gottwidrigen Seins nicht annehmen, ohne selbst in seine Schuld mit einzugehen. Erhalten werden konnte das Menschengeschlecht durch ihn, aber nicht vor Sünde bewahrt werden; für die Erhaltung sich verbürgend, hat er auch alle Sünde auf sich genommen“.<sup>34</sup>

Christi Selbstopfer am Kreuz versöhnt Gott und Mensch miteinander und stellt im menschlichen Bewusstsein die göttliche Einheit her:

„So ward er der ewige Versöhner, im Heidentum freilich nur als *kosmische Potenz*. In seinem Tode stirbt er als diese kosmische Potenz. Das Göttliche des Versöhners durchbricht das Natürliche und versöhnt es in jenem Tode. Damit ist die Spannung aufgehoben. Spannung ist Unfriede; durch jenes große Opfer ist erst die ganze Spannung im menschlichen

---

<sup>28</sup> Schelling, *Freiheit*, 55, Zeilen 26f. Entsprechendes lehrte (nach Christlieb, *Leben und Lehre*, 317, der auch auf Baader verweist) offenbar auch Johannes Scotus Eriugena.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 55, Zeile 33; vgl. die Anmerkung des Herausgebers Thomas Buchheim zu S. 57, Zeile 32 (ebd., 147): „Schelling rekurriert hier und im folgenden auf Kants Lehrstück einer ‚intelligiblen Tat‘ des Menschen, die außerhalb aller Zeitbedingungen steht und durch die der Mensch seine Gesinnung schon immer gegründet hat: s. ‚Religionsschrift‘, bes. B 25f.; 39 Fn; 43-46.“ Diese Seitenangaben beziehen sich auf Kant, *Religion* (1914).

<sup>30</sup> Ebd., 57, Zeilen 25-29.

<sup>31</sup> Schelling, *Offenbarung*.

<sup>32</sup> Ebd., 207. Der Sohn Gottes erscheine, so Schelling, auch in der heidnischen Mythologie, etwa als Herakles, gerade wie im Alten Testament als leidender Knecht (ebd., 219).

<sup>33</sup> Ebd., 268.

<sup>34</sup> Ebd.

Bewußtsein aufgehoben, und damit in ihm auch die ganze göttliche Einheit hergestellt“.<sup>35</sup>

Auch den Heiligen Geist bezeichnete Schelling als „kosmische Potenz“<sup>36</sup>. Das Wort „kosmisch“ wurde somit 1809, fünf Jahre nach seiner ersten Verwendung<sup>37</sup>, in der Kombination mit „Potenz“, auch schon auf Christus bezogen, gleichzeitig aber auch auf den Heiligen Geist.

Ernst Benz nennt als *Schellings theologische Geistesahnen* neben Vertretern der deutschen Mystik des Mittelalters (etwa Johannes Tauler, den Schelling gemeinsam mit Franz von Baader und Johann Michael Sailer<sup>38</sup> studierte<sup>39</sup>) Angelus Silesius<sup>40</sup>, Jakob Böhme<sup>41</sup>, Emanuel Swedenborg<sup>42</sup> sowie „das Erbe des schwäbischen Pietismus, vor allem der Theosophie Oetingers“<sup>43</sup>.

Von Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782), der in gewisser Weise Wege zu einer christlichen Kabbala beschritt, übernimmt Schelling den Begriff der *Potenz*;<sup>44</sup> von ihm stammt auch der Gedanke, dass Gott selbst, in den Worten von Benz,<sup>45</sup>

„seiner inneren Natur nach zur Offenbarung seines Wesens drängt, daß sein Wesen selbst Offenbarung seiner, manifestatio sui, ist. ... Entsprechend heisst es in der Lehrtafel:<sup>46</sup> ‚Gott ist actus purissimus, er ist in einem ewigen Ausgang aus sich in sich selbst ... Er ist ein Ens manifestativum sui ... Seine Wirkung geht ewig in die Ruhe, und dies geht fort, bis er sich in Christo leibhaftig gemacht, und ferner durch Christum, bis er alles in allem sein wird‘.“

Auch Oetinger verwendet also 1Kor 15,28d als eine Art eschatologischer

---

<sup>35</sup> Ebd., 269. *Hervorhebung*: K.H.N. Auch hier wird so, ähnlich wie bei Kant, die Heilsgeschichte philosophisch-spekulativ formuliert.

<sup>36</sup> Ebd., 269. Gott der Vater (unter anderen) wird als die erste Potenz identifiziert.

<sup>37</sup> Lyons, *Cosmic Christ*, 8; vgl. zur Jahreszahl 1804 den Beginn dieses Abschnittes. Im Französischen existiert ‚cosmique‘ als „auf das Universum bezogen“ schon seit dem Ende des 14. Jahrhunderts.

<sup>38</sup> J. M. Sailer (1751-1832), katholischer, irenisch ausgerichteter (auf konfessionellen Frieden bedachter) Theologe und Bischof von Regensburg; gilt als einer der Vorläufer alt-katholischer Theologie.

<sup>39</sup> Benz, *Geistesahnen*, 257.

<sup>40</sup> Ebd., 257.

<sup>41</sup> Ebd., 257-263.

<sup>42</sup> Ebd., 264-259; Emanuel Swedenborg (1688-1772) war ein schwedischer Wissenschaftler, Mystiker und Theologe. Seine zahlreichen wissenschaftlichen Schriften verfasste er in lateinischer Sprache.

<sup>43</sup> Ebd., 270-275; zur Wirkung auf Schelling vgl. ebd., 276-303.

<sup>44</sup> Ebd., 277. Das Wort geht auf die lateinische Übersetzung des griechischen Begriffes ‚δύναμις‘ mit ‚potentia‘ zurück, welcher in der aristotelischen Philosophie als Gegenbegriff zu ‚ἐνέργεια‘ (‚actus‘) eine wichtige Rolle spielt.

<sup>45</sup> Ebd., 280.

<sup>46</sup> Ebd., 278: die sogenannte *Kabbalistische Lehrtafel*, „die die Prinzessin Antonia von Württemberg in der Kirche des berühmten Bades Teinach hatte aufstellen lassen“. Das Zitat aus der Lehrtafel stammt aus Oetingers *Biblischem Wörterbuch* in der Ausgabe von Hammerger, Stuttgart 1849 (vgl. Benz, *Geistesahnen*, 251, *Anm.* 1; *Wörterbuch*, Ausgabe von 1999, XXII), Band II, S. 18 (zitiert nach Benz, *Geistesahnen*, 280, *Anm.* 4).

Zielvorstellung für einen kosmischen Prozess, in dem die Christologie eine wesentliche Rolle spielt. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde, wie gezeigt, für diesen Aspekt der Christologie erstmals das Wort ‚kosmisch‘ verwendet. Dies geschah zu einer Zeit, in der die philosophische Reflexion über die subjektive menschliche Wahrnehmung der Welt, über das ‚Weltbild‘ des Menschen, die Christologie entscheidend beeinflusst hat.<sup>47</sup> In der Philosophie und in der Theologie war es damals üblich, das reflektierende Subjekt in die jeweilige Theorie der Welt mit einzubeziehen. Franz Rosenzweig beschreibt diesen Vorgang so, dass er (mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel) das Ende der (‚objektiven‘) Philosophie und ihre Ersetzung durch ‚Welt- bzw. Lebensanschauung‘ konstatiert.<sup>48</sup>

Es genügte somit auch in der Christologie nicht mehr, Jesus ‚objektiv‘ als Menschen einerseits und als Sohn Gottes andererseits zu beschreiben; wichtig war vielmehr, was dies für Jesus subjektiv bedeutete, und was diese subjektive ‚Welt- (und Gottes-) Bild‘ Jesu wiederum für das jeweilige Subjekt des Glaubenden respektive für die Menschheit als Ganze bedeutete. Lyons beschreibt so in seiner „Geschichte der Terminologie des kosmischen Christus“ in der Folge die Gedanken von Theologen wie Isaak August Dorner<sup>49</sup>, der die seiner Ansicht nach rein anthropologische Sicht Christi bei Schleiermacher habe überwinden wollen: Dorner habe eine kosmische oder metaphysische Bedeutung Christi als eines zweiten Adam und als eines Hauptes der geistlichen Schöpfung betont.<sup>50</sup>

Dorners Artikel, den Lyons hier zusammengefasst hat,<sup>51</sup> zeigt sehr schön den Übergang von einer rein anthropologisch geprägten zu einer ‚kosmischen‘ Christologie; daher soll hier sein Gedankengang nun etwas ausführlicher beschrieben werden. Dorner beginnt in der Christologie historisch-kritisch von vorne und geht somit zunächst ausführlich auf die Entwicklung der altkirchlichen Zweinaturenlehre ein. Durch die Darstellung zeitgenössischer theolo-

---

<sup>47</sup> Lyons, *Cosmic Christ*, 12: „... by introducing this contrasting pair of terms [‚theosophical‘ und ‚cosmosophical‘], he [Leonhard Usteri in seinem Buch *Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des neuen Testaments*] appears to have had in mind the idea that, right from the beginning of the history of Christology, the understanding of Christ has been determined not merely by sources of divine revelation but also by man’s conception of the cosmos.“

<sup>48</sup> Stern, 12, in der Einleitung: „Über die Möglichkeit, das All zu erkennen“, 1-24. Vgl. Habermas, *Moderne*, 27f.: Hegel entdeckt als das Prinzip der neuen Zeit die Subjektivität.

<sup>49</sup> I. A. Dorner (1809-1884), deutscher protestantischer Theologe, der sich in seinem Tübinger Studium „insbesondere mit Kant und Hegel befasste“ (<http://www.hu-berlin.de/ueberblick/geschichte/rektoren/dorner>, 14. 11. 2010).

<sup>50</sup> In dieser ‚kosmischen‘ Erweiterung der Anthropologie steht allerdings der Mensch als solcher immer noch im Mittelpunkt; sie bedeutet daher keine Überwindung eines anthropozentrischen Weltbildes.

<sup>51</sup> Lyons, *Cosmic Christ*, 13, bezieht sich auf Dorners Artikel *Ueber die Entwicklungsgeschichte der Christologie* in der *Tübinger Zeitschrift für Theologie* (1835f.).



gisch-philosophischer Christologien versucht er danach, ihre seiner Ansicht nach noch offenen Fragen einer Lösung entgegen zu führen. So weist er unter anderem auf Kants Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1792) hin<sup>52</sup> (siehe oben). Auch erwähnt er Schellings Freiheitsschrift, nach der das „Reich des Geistes“, das mit Christus beginnt, noch als eine „Zeit des Streites zwischen Gutem und Bösem bis zum Ende der Tage“ bestehen werde, mit Bezug auf 1Kor 15,25: Christus müsse „herrschen, bis alle seine Feinde zu seinen Füßen gelegt sind“.<sup>53</sup>

Schelling habe gewissermassen „die ganze Welt als den Sohn Gottes“ angesehen<sup>54</sup>; er selbst plädiert dagegen dafür, „die Menschheit als die auseinandergetretne [sic] Vielheit eines höhern Ganzen einer höhern Idee zu betrachten, nämlich Christi“: Christus umfasst für ihn also die Menschheit. Der Mensch jedoch wird bei Dorner nicht als der Natur entgegengesetzt gedacht; vielmehr sieht für ihn „eine tiefere Naturbetrachtung die untergeordneteren Stufen des Daseyns [sic] als die zerstreuten auseinandergefallnen [sic] Momente Eines Ganzen, Einer Idee“, und dieses Ganze fasse „sich dann in der edlen, gottähnlichen Gestalt des Menschen zusammen“. Dabei geschehe diese Zusammenfassung in zwei Richtungen, nach unten (hin zur Natur) wie auch nach oben (zum Geist); die Zusammenfassung in Christus steigert das ganze Gebäude dann noch einmal:

„War Adam das Haupt der natürlichen Schöpfung; als solches aber bereits hinüberreichend mit seinem Wesen in das Reich des Geistes, und hinübergreifend über die natürliche Welt: so ist Christus das Haupt der geistigen Schöpfung; als solches aber schon hinüberweisend von der Menschheit auf eine *sozusagen kosmische*, oder, wie wir es nannten, metaphysische *Bedeutung* seiner Person“.<sup>55</sup>

Indem Christus nach oben an die Grenzen nicht nur der natürlichen, sondern auch der menschlich-geistigen Welt stösst, erreicht er auch die Grenzen des Kosmos, für den als Ganzen er dadurch von Bedeutung ist;

denn dadurch, „dass wir wahrhaft Christi Brüder werden sollen, indem er in uns geboren wird“, soll „also die Menschwerdung Gottes durch die fortgehende Geburt des Sohnes Gottes in den Menschen sich ins Unendliche vervielfältigen“.<sup>56</sup>

Auch David Friedrich Strauß, so fasst Lyons weiter die Vorgeschichte der heutigen kosmischen Christologie zusammen, habe in der Folge die Inkarnati-

---

<sup>52</sup> Ebd. (1835), 173.

<sup>53</sup> Dorner, *Ueber die Entwicklungsgeschichte der Christologie* in der *Tübinger Zeitschrift für Theologie* (1836), 115f.

<sup>54</sup> Ebd., 120. Schon für Hegel spielte die Zweite Person der Trinität, der Sohn Gottes, welcher sich entäussert – als ursprünglicher Geist Natur und Mensch wird – eine wesentliche kosmologische Rolle.

<sup>55</sup> Ebd., 239; *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>56</sup> Ebd., 119. Dorner warnt ausdrücklich davor (ebd.), diese „köstlichen Wahrheiten“ „mit rohen Händen anzufassen“, damit sie nicht „zur Karrikatur“ würden: „diese hohen Wahrheiten wollen von zarten, geweihten Händen behandelt seyn.“

on Christi auf alle Menschen hin ausgedehnt<sup>57</sup>; allerdings versuchte Strauß, durch historisch-kritische Hinterfragung der Geschichtlichkeit des in den Evangelien Berichteten das „Leben Jesu im geschichtlichen Umriß“ von der „mythischen Geschichte Jesu“ zu trennen<sup>58</sup>. Die „Unterscheidung des historischen Christus von dem idealen, d. h. dem in der menschlichen Vernunft liegenden Urbilde des Menschen wie er sein soll, und die Übertragung des seligmachenden Glaubens von dem ersteren auf das letztere“ führe als „das unabweisliche Ergebniß [sic] der neueren Geistesentwicklung“ zu einer „Fortbildung der Christusreligion zur Humanitätsreligion“.<sup>59</sup> Hierdurch war die Spannung der klassischen Christologie aufgegeben, nach der Christus im eigentlichen Sinne der einziggeborene Sohn Gottes ist und wir nur mittelbar – durch Ihn – Kinder Gottes.

Die von Kant inspirierten Theologen hielten in ganz verschiedener Weise eine Einwirkung der auch ausserhalb der Kirche moralisch einleuchtenden, reformorientiert auftretenden Aufklärungsbewegung auf die Kirche für eine Annäherung an das Reich Gottes – im Gegensatz jedenfalls zu den innerhalb der Kirche ihrer Ansicht nach zu bekämpfenden Missständen, welche abzuwenden später gerade auch alt-katholische Kirchen zu ihrem Programm erhoben. In diesem Sinne wirkte offenbar nicht der historische, sondern gerade der als ein vernünftiges Menschheitsideal verstandene Christus – ggf. auch von ‚ausser‘ – auf die Kirche ein.<sup>60</sup>

Lyons geht weiterhin auch auf den dänischen Theologen Hans Lassen Martensen<sup>61</sup> ein, der (wie Dorner in Opposition gegen Schleiermacher) unter Berufung auf Eph und Kol sowie die frühesten Kirchenväter wie Irenaios von Lyon lehrte, die Inkarnation Christi wäre auch ohne die Sünde des Menschen erfolgt; Martensen habe somit, wie später auch sein Freund Dorner, eine skotistische<sup>62</sup> Motivation der Inkarnation vertreten.<sup>63</sup>

Insgesamt seien es Theologen deutscher Sprache des 19. Jahrhunderts gewesen, welche Kosmische Christologie zum Thema von biblischer, systematischer und historischer Theologie gemacht hätten. Durch ihre Anwendung kosmischer Terminologie auf das Werk und die Person Christi hätten sie die

---

<sup>57</sup> Lyons, *Cosmic Christ*, 13, bezieht sich hier auf D. F. Strauß' *Leben Jesu* (1835f.).

<sup>58</sup> So die entsprechenden Kapitelüberschriften des „Ersten“ und „Zweiten Buches“ (Hauptabschnittes) in der späteren Ausgabe von 1864 (*Das Leben Jesu für das deutsche Volk*).

<sup>59</sup> Ebd., 625. Dabei bezieht Strauß, zumindestens an dieser Stelle, den Kosmos (als über den Menschen hinausgehend) allerdings nicht in seine Überlegungen mit ein.

<sup>60</sup> Kant hat dabei nicht nur die geschichtliche, sondern auch die kosmisch-aussermenschliche Dimension im Blick, allerdings mit dem Menschen (als Repräsentanten der Vernunft) als ihrem einzigen Zweck: vgl. dazu unten, Abschnitt 4 (vor 4.1).

<sup>61</sup> 1808–1884, dänischer Theologe und lutherischer Bischof.

<sup>62</sup> Siehe unten, Abschnitt 4.3.1.

<sup>63</sup> Lyons, *Cosmic Christ*, 15f. Zu Dorner (*Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 1839) vgl. ebd., 16-18.

späteren, breiteren Konzeptionen Christi im 20. Jahrhundert, etwa die Teilhard de Chardins, vorbereitet und ermöglicht.<sup>64</sup> Lyons nennt in seiner Beschreibung der möglichen Hintergründe von Teilhard de Chardins kosmischer Christologie in Frankreich den theosophischen Autor Édouard Schuré sowie auch Rudolf Steiner.<sup>65</sup>

## 1.2 Der „Kosmische Christus“ im 20. Jahrhundert

Eine Auseinandersetzung mit der neueren naturwissenschaftlichen Forschung, vor allem der Evolutionstheorie Charles Darwins, sei nun, so Lyons weiter,<sup>66</sup> zuerst vor allem in der englischsprachigen, besonders auch anglikanischen, Welt erfolgt (siehe Absatz 1.2.1). Diese Auseinandersetzung bildete fortan den Hintergrund für die Weiterentwicklung Kosmischer Christologie im 20. Jahrhundert. Nun taucht auch die Wendung ‚Kosmischer Christus‘ auf, und zwar erstmals (hierzu siehe Absatz 1.2.3) im Kontext theosophischer Schriften (zur ‚Theosophie‘ vgl. Absatz 1.2.2).

### *1.2.1 Anglikanische Theologie: John Illingworth, Lionel Thornton*

Die Tatsache der Akzeptanz von Hoheitstiteln Jesu Christi im Glaubensbekenntnis der Kirchen besagt zunächst noch nichts über die Art und Weise ihres Verständnisses durch die Glieder der Kirche. So kann etwa die Aussage ‚*In Christus ist alles geschaffen*‘ für manche durchaus in einer Spannung zu wissenschaftlichen Evolutionstheorien stehen, auch wenn die eine Aussagenreihe sich auf eine spirituelle, die andere auf eine naturwissenschaftlich erforschbare Art von Wirklichkeit bezieht. Beide Wirklichkeitsbereiche können unter Umständen (religions-)philosophisch betrachtet werden.

Lyons beschreibt zunächst die Ansätze John Richardson Illingworths, für den die Inkarnation Christi eine „kosmische und eine menschliche Bedeutung“<sup>67</sup> hatte, und des von der Prozessphilosophie Alfred North Whiteheads (1861-1947) beeinflussten Lionel Spencer Thornton (1928).<sup>68</sup> Whiteheads Philosophie soll hier nur insoweit knapp dargestellt werden, wie es zu einem besseren

---

<sup>64</sup> Lyons, *Cosmic Christ*, 20f.

<sup>65</sup> Lyons, *Cosmic Christ*, 45, Anm. 194; Richard Geisen spricht bei der Beschreibung der Christologie Steiners wiederholt vom „kosmischen Christus“ (*Anthroposophie*, 343-349), zitiert diesen Begriff aber nie direkt aus den Schriften dieses Autors.

<sup>66</sup> Lyons, *Cosmic Christ*, 22-37, besonders 22.25. Behandelt werden: E. W. Grinfield (1857); J. B. Lightfoot (1875); Henry Drummond (1883); Autoren in Charles Gores *Lux Mundi* (1889), besonders J. R. Illingworth; L. S. Thornton (1928) u.a.m.

<sup>67</sup> Illingworth, *Divine Immanence*, 114: „It has a cosmic as well as a human significance“. Zitiert nach Lyons, *Cosmic Christ*, 27.

<sup>68</sup> Lyons, *Cosmic Christ*, 28.

Verständnis der Verwendung des Begriffs ‚kosmischer Christus‘ durch Thornton nötig ist.

Der (religiös agnostisch denkende) Mathematiker und Philosoph Whitehead, Sohn eines anglikanischen Pfarrers, greift in seiner Prozessphilosophie die damals neuesten Entwicklungen der mathematischen Physik wie das Konzept der Raumzeit auf. Schon vor seinem metaphysischen Hauptwerk „Prozess und Realität“ (1928)<sup>69</sup> hat er „ewige Objekte“ („eternal objects“) – im Sinne immer bestehender Möglichkeiten – und „wirkliche Ereignisse“ („actual occasions“, auch „wirkliche Einzelwesen“, „actual entities“, genannt) voneinander unterschieden.<sup>70</sup> Hinzu kommt bei ihm ein Begriff Gottes als – transzendentes – Ziel aller zeitlosen Objekte, welches selbst ein wirkliches Einzelwesen darstellt und daher – immanent – in jede konkrete Erfahrung eingeht.<sup>71</sup>

In Aufnahme und in Weiterentwicklung von Whiteheads Gedankenstruktur und der damit verbundenen Termini bezeichnet Thornton in seinem Buch *The Incarnate Lord* (London 1928) den Sohn Gottes als das „Eine Ewige Objekt“ („the One Eternal Object“; „the eternal object of the Father’s self expression“; „the eternal object incarnate“): der „Ewige Sohn“, verstanden als „das Ewige Wort“, „umfasst den ‚Bereich ewiger Objekte‘ in sich selbst“.<sup>72</sup>

Durch den Heiligen Geist, so Thornton weiter, verkörpere sich dieses ewige Wort in der Welt auf zweifache Weise. Einerseits, vermittelt durch den historischen Christus, erlebten wir Christen die kreative Aktivität Gottes *ausserhalb unserer selbst* in der Schöpfung. Gottes ewige Ordnung komme hier jedoch nicht nur im Gesetz zum Ausdruck, das letztendlich auf das Reich Gottes abziele, sondern auch in der religiösen Erfahrung Christi (Christus *extra nobis*), der zunächst (vor seiner Inkarnation im Menschen Jesus) als rein transzendent, dann aber als Inkarnierter und zu Gott Erhöhter erlebt werde. Andererseits erführen wir, ebenfalls durch den Heiligen Geist, das ewige Wort auch *in uns*: In unserem eigenen Geist entstehe – als Antwort auf die erste Bewegung – ein Emporstreben (*nisus*) zu Gott, so wie er sich in Christus offenbart habe.<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> Frankfurt am Main 1987; englisch: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1942, Erstausgabe 1928.

<sup>70</sup> Dies ist nur ein grober Überblick über Whiteheads Terminologie. Genauer und ausführlicher beschreibt sie Welker, *Universalität Gottes*, Kapitel II, Teil B – Die Konzeption der Welt (72-89); Teil C – Gott und die objektive Unsterblichkeit (109-121). So gibt es einfache und komplexe zeitlose Objekte: ebd., 77; Gottes uranfängliche und seine Folgenatur: ebd., 114f.

<sup>71</sup> Vgl. die Zusammenfassung von Whiteheads Philosophie durch Thornton in *The Incarnate Lord*, 456-461.

<sup>72</sup> *The Incarnate Lord*, 463-469; 466: „the eternal Word embraces ‚the realm of eternal objects‘ in Himself.“

<sup>73</sup> Ebd., 207-212. „this new creative activity of the Spirit ..., which lies at the roots of man’s spirit, sets up in him a *nisus* towards God as revealed in Christ“.

„Diese Antwort-Bewegung besteht in dem innewohnenden Christus, der ‚Hoffnung auf Herrlichkeit‘ (Kol 1,27), die ‚in uns geformt wird‘ (Gal 4,19). So wird ‚der neue Mensch [den wir angezogen haben, Kol 3,10] nach dem Bild seines Schöpfers erneuert‘. Und das Ziel dieser Bewegung ist *der kosmische Christus*, der in Sich das Universum, Mensch und Geschichte erfüllt und zusammenfasst“.<sup>74</sup> –

Der kosmische Christus ist so nach Thornton das Ziel der antwortenden Bewegung des Menschen auf Gottes Offenbarung. Als ‚kosmischer Christus‘ nämlich umfasst der Sohn Gottes einerseits das, was wir als Wirken Christi in uns erfahren, andererseits aber auch Jesu Wirken in der Geschichte und das des Wortes Gottes im Kosmos<sup>75</sup>. Woher aber kennt Thornton den Begriff ‚kosmischer Christus‘?

### 1.2.2 Antike, klassische und neuere Theosophie

Wie Thiede belegt hat, wird der *Begriff* ‚kosmischer Christus‘ erst seit ca. 100 Jahren verwendet – anders als die weitgehend auch biblische *Terminologie* des kosmischen Christus bzw. die Kosmische Christologie (vgl. hierzu oben, Abschnitt 1.1). Er begegnet zuerst 1901 in einem Buch der damaligen Präsidentin der „Theosophischen Gesellschaft“, Annie Besant<sup>76</sup>, und fünf Jahre später bei dem amerikanischen Theologen George Barker Stevens<sup>77</sup> (siehe unten, Abschnitt 1.2.3).

Für ein genaueres Verständnis mag es daher sinnvoll erscheinen, den schon oben (Abschnitt 1.1) im Zusammenhang mit den Theologien Oetingers und Usteris genannten Begriff „Theosophie“ differenzierter zu beschreiben. Gerade die alt-katholische Theologie wurde, besonders auch in der Schweiz, stark

---

<sup>74</sup> Ebd., 212f.: „This responsive movement has for its content the indwelling Christ who is ‚being formed in‘ us and who is ‚the hope of glory‘ [Anm. 1: „Gal. iv. 19; Col. i. 27“; dort lesen wir: „Meine Kinder, um die ich immer wieder die Schmerzen einer Geburt erleide, bis Christus in euch Gestalt gewinnt“ (Gal 4,19; *Zürcher Bibel*, 301); „... Christus in euch, die Hoffnung auf die Herrlichkeit“ (Kol 1,27; ebd., 323)]. Thus ‚the new man is being renewed according to the image of Him who created him‘ [Anm. 2: „Col. iii. 10; cp. Rom. viii. 29“; dort lesen wir: „Die er aber erwählt hat, die hat er auch im Voraus dazu bestimmt, nach dem Bild seines Sohnes gestaltet zu werden ...“ (Röm 8,29; ebd., 245)]. And the goal of this movement is *the cosmic Christ* who fulfils and sums up in Himself the universe, man and history [Anm. 1: „Col. i. 15-20; Eph i. 10; iv. 13“; dort lesen wir: „bis wir alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen und zum vollkommenen Menschen heranwachsen und die volle Reife in der Fülle Christi erlangen“ (Eph 4,13; ebd., 309)].“ – Übersetzung und *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>75</sup> Eine ähnliche Struktur hat Blowers (*Exegesis*, 100f.107.131.133) für die Erfahrung des *Logos* in Schöpfung und Schrift einerseits und im Inneren des Menschen andererseits bei Maximos festgestellt; vgl. oben, zu Beginn von Kapitel VI.

<sup>76</sup> 1847-1933, britische Theosophin, Freidenkerin, Freimaurerin, Frauenrechtlerin, Journalistin, Schriftstellerin und Politikerin.

<sup>77</sup> Stevens lehrte Systematische Theologie an der Yale University. Nach Thiede, *Christus*, 338, könnte der „nicht-exklusivistische Impuls“, der sich bei Stevens mit dem Begriff verbindet, auf eine Lektüre des Buches von Besant zurückzuführen sein.

vom liberalen Gedankengut des 19. Jahrhunderts geprägt. Dieses kann ohne seine neuzeitliche Vorgeschichte nicht verstanden werden. Zu dieser Vorgeschichte gehört auch die ‚Theosophie‘.

Wenn von *Theosophie* (wörtlich soviel wie ‚Gottesweisheit‘) die Rede ist, muss unterschieden werden zwischen der oben (Abschnitt 1.1) schon erwähnten älteren, klassischen, barock-humanistischen Theosophie etwa Jakob Böhmes auf der einen Seite (a) und andererseits der neueren Theosophie des 19. und 20. Jahrhunderts (b), die sich unter der Führung extrem kirchenkritischer Persönlichkeiten wie Helena Petrowna Blavatskaia vor allem den östlichen Religionen zuwandte und so die moderne esoterische Bewegung ins Leben rief. Schliesslich spricht etwa Gershom Scholem zusätzlich (schon in seiner Beschreibung der jüdischen Mystik des 1. Jahrhunderts nach Christus) von ‚Theosophie‘, wenn er die antike jüdische Geisteswelt beschreibt, etwa die „älteste Literatur jüdischer Esoterik, wie sie das Buch Henoch am besten repräsentiert“ (c). So formuliert er über den Ursprung der Merkaba-Mystik:

„Die wesentlichen Gegenstände der Merkaba-Mystik der späteren Zeit standen wirklich schon in dieser ältesten Literatur jüdischer Esoterik, wie sie das Buch Henoch am besten repräsentiert, im Zentrum. Die Verbindung der Apokalyptik mit Theosophie und Kosmogonie ist durch die erhaltene Literatur eindeutig und fast bis zum Überdruß nachgewiesen“.<sup>78</sup>

Wir können hier somit von (a) klassischer, (b) neuerer und (c) antiker Theosophie sprechen. Im Folgenden soll auf die beiden erstgenannten Formen genauer eingegangen werden.

(a) Die ältere, klassische Theosophie Böhmes, die mit den Begriffen der mittelalterlichen Mystik Johannes Taulers<sup>79</sup> arbeitete, aber auch deutlich vom Gedankengut der Kabbala inspiriert war<sup>80</sup> und alchemische Begriffe (etwa die der drei Grundstoffe, der ‚*tria prima*‘ *Quecksilber*, *Schwefel* und *Salz*) in spiritueller Umformung verwendete, zeichnete sich dabei auch schon durch eine deutliche, ‚prophetische‘ Theologiekritik aus.<sup>81</sup>

Vernunftkritische Gedanken, die den Alleinherrschaftsanspruch des rationalen

---

<sup>78</sup> Scholem, *Mystik*, 44. 46.

<sup>79</sup> ‚Grund‘ und ‚Ungrund‘; zum zweiten Begriff vgl. den Schluss des ersten Zitats aus Schellings *Freiheitsschrift* mit der Passage 1Kor 15,25-28 oben zu Beginn von Abschnitt 1.1.

<sup>80</sup> Schulitz, *Böhme und die Kabbalah*, 16.

<sup>81</sup> Vgl. Jakob Böhmes typisches ratio-kritisches Selbstzeugnis (in: *Werke*, 806), in der es um eine höhere Art der Erkenntnis geht: „... ist mir die Pforte eröfnet worden, daß ich in einer Viertheil=Stunden [sic] mehr gesehen und gewust habe, als wann ich waere viel Jahr auf hohen Schulen gewesen ... Dann ich sahe und erkante [sic] das Wesen aller Wesen, den Grund und Ungrund“ (Theosophische Send=Briefe 12, 7f.). – Zur Verstandeskritik bei Böhme schreibt Schulitz, *Böhme und die Kabbalah*, 27: „Das reine Verstandeswissen ... zählt bei dem nicht, der sich selbst in einer Prophetenrolle sieht. ... Er respektiert jedoch Verstandeswissen insofern, – und benutzt es auch selbst –, als es im Gesamthorizont von Natur und Schöpfung verstanden wird mit dem Zweck, innere Wahrheit ... zu finden.“

menschlichen Subjekts bestreiten, charakterisieren allerdings – spätestens seit Immanuel Kant – auch allgemein die abendländische Geistesgeschichte: Gerade die „Aufklärung“, die in ihrem Kampf gegen alles, was sie als Aberglaube betrachtete, auch die alt-katholische Identität stark geprägt hat, sah genau die Grenzen der Möglichkeiten blosser (Kant: „reiner“) Vernunft. Vielleicht ist gerade die so ‚vernünftige‘ Aufklärung selbst nicht zu verstehen ohne ihre eigene Vorgeschichte im Bereich der älteren christlichen (Pan-<sup>82</sup> und) Theosophie. Hierauf verweist etwa Ernst Bloch:

„... das Lichtpathos selber, als die ‚Geburt‘, als der fortschreitende ‚Prozeß‘ des Lichts (Golds), kommt aus der Alchymie [sic!] her: ‚Aufklärung‘ selbst ist ursprünglich ein alchymischer Begriff, genauso wie ‚Prozeß‘ und sein ‚Resultat‘. Umgekehrt freilich entsteht von hier aus die merkwürdige Verbindung von Freimaurertum, ja Aufklärung mit Okkultismus; Andreä<sup>83</sup> bereits hat seine Brüderlichkeiten mit Magie-Riten gemischt. Der Goldtraum einer *societas humana* fand so in Deutschland, doch auch in dem merkwürdig theosophischen England durchs ganze siebzehnte Jahrhundert seine alchymistisch-philanthropischen Konventikel“.<sup>84</sup>

Das Bemühen, die Einseitigkeit der menschlichen Ratio (teilweise auch durch einen Rückgriff auf eine ältere, tiefere Vernunft-Weisheit) zu überwinden, findet sich so nicht nur bei Theologen und Theosophen, sondern ganz allgemein in Literatur, Philosophie und Theologie etc. seit der Renaissance<sup>85</sup>, verstärkt dann besonders in der der Romantik, bis hin zur kritischen Sicht der rein rationalen Vernunft in der Beschreibung einer „Dialektik der Aufklärung“ in Max Horkheimers und Theodor W. Adornos „Kritischer Theorie“; es kennzeichnet somit neuzeitliches Denken von Anfang an, gewissermassen als „Schatten“ des (oder als Kontrast zum) cartesianischen methodischen Rationalismus.<sup>86</sup> Tatsächlich kann es m.E. aber auch als ein Aufgreifen der Kritik der Alltagsvernunft verstanden werden, so wie sie in den platonischen Dialogen erscheint.<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> Pansophie: eine „neuplatonisch und schöpfungstheologisch begründete christliche Universalwissenschaft“ des Barockzeitalters: vgl. TRE, s.v. *Pansophie*, 624.

<sup>83</sup> Johann Valentin Andreae (1586-1654), protestantischer Mystiker; vgl. Ebert (Hrsg.), *Mystik*, 166.

<sup>84</sup> Bloch, *Prinzip*, 742.

<sup>85</sup> In seinem Buch *De perenni philosophia* bezieht sich der vatikanische Bibliothekar Agostino Steucho (1496-1549) neben der griechischen auch auf ägyptische Philosophie, nämlich Hermes Trismegistos, ausserdem auf die „chaldäische Theologie“ des Zarathustra (Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 677.685f.).

<sup>86</sup> Für die alt-katholische Theologie vgl. Chr. Oeyen, *Plädoyer*: Verbunden mit dem Hinweis auf Platon, Origenes, Augustinus und Descartes spricht er (112f.) von einem „ständigen Aufstieg der ‚männlichen‘ Eigenschaften Intellekt und Willen“ in der westlichen Geistesgeschichte, der entgegen zu wirken sei zugunsten der äusseren Schöpfung: der „Werke Gottes, [der] Leiblichkeit, [der] Natur, [der] Gefühle und [des] Weiblichen“. Zur Problematik solcher geschlechterspezifischer Zuschreibungen vgl. auch feministische Literatur.

<sup>87</sup> Vgl. hierzu Berner, *Psyche*, 420, und Schefer, *Erfahrung*, 54.

(b) Die neuere Theosophie des späten 19. und des 20. Jahrhunderts lässt sich dagegen vor dem Hintergrund der enormen Erfolge jener auf die Beherrschung der Materie gerichteten Vernunft auch als eine fast schon ‚post-moderne‘ Suche nach ‚Wiederverzauberung der Welt am Ende des newtonschen Zeitalters‘ angesichts der modernen Säkularisierung verstehen.<sup>88</sup> Auch hier begegnet so etwas wie eine zum Teil aggressiv-prophetische Theologiekritik – allerdings versteht sich diese zum grossen Teil nicht mehr selbst als christlich. Vielmehr sollte nunmehr eine vornehmlich an „menschlicher Subjektivität, ihrer Vernunftstruktur und Geschichtlichkeit“<sup>89</sup> orientierte christliche Theologie durch einen Rückgriff auf antike hermetische Weisheit überwunden werden.

Vor dem Hintergrund dieser antikirchlichen, teilweise auch antichristlichen Gestaltung der neueren Theosophie ist eine (anfängliche) Skepsis vieler christlicher Theologen gegenüber einer ‚kosmischen‘ Christologie leicht zu verstehen, da ihnen diese nun nicht mehr als kirchlich-theologische oder christlich-mystische, sondern vielmehr als esoterische, ja als (neu-) heidnische oder pantheistische Lehre erscheinen mag.

### 1.2.3 Zur Entstehung der Wendung ‚der kosmische Christus‘

In christlicher Theologie wird der Begriff ‚kosmischer Christus‘, wie Werner Thiede gezeigt hat, von Vertretern aller möglicher religionstheologischer Richtungen verwendet: der exklusivistischen (also andere Heilswege als den christlichen ausschliessenden)<sup>90</sup>, der inklusivistischen (die das Christentum als beste Religion versteht, zu der andere legitime Vorstufen bilden)<sup>91</sup> sowie auch

---

<sup>88</sup> Vgl. Thiede, *Christus*, 107f., *Anm.* 24. Thiede unterscheidet „moderne Theosophie“ (28, *Anm.* 17) von der älteren, „reichen Tradition christlicher Theosophie“ mit ihren „Ursprüngen im spätantiken Gnostizismus über ihre Ausformungen im Renaissancezeitalter, in der frühen und späteren Neuzeit bis hin zu ihren Ausläufern im 20. Jahrhundert, wie sie vor allem in der russischen Sophiologie begegnen“ (148). Mit der Wendung ‚Wiederverzauberung der Weltwirklichkeit‘ bezieht sich Thiede auf das Buch „*Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters*“ von Morris Berman (Original „*Reenchantment of the World*“, Ithaca 1981). Darin wird die naturwissenschaftlich-technische Welt-sicht de-konstruiert und in Anlehnung an den Philosophen Gregory Bateson „eine künftige Metaphysik“ konzipiert.

<sup>89</sup> Thiede, *Christus*, 12.

<sup>90</sup> Nach Thiede, *Christus*, 315-336 denken in religionstheologischer Perspektive exklusivistisch vor allem Teilhard de Chardin (315-334) und Karl Barth (334f.) sowie der evangelikale Theologe Douglas Groothuis (335f.). Exklusivistisches Denken kann dabei wie bei Barth die Erwartung einer Allversöhnung einschliessen (335).

<sup>91</sup> Inklusivistisch denken nach Thiede, *Christus*, 336-357 die amerikanischen Theologieprofessoren George Barker Stevens (der 1905 den Begriff ‚kosmischer Christus‘ als erster christlicher Theologe übernahm: 337-339; zu Stevens siehe weiter unten in diesem Abschnitt) und John Wright Buckam (339-341), Joseph Sittler (342-346) sowie Ulrich Mann (352-354) und Andreas Rössler (354-356).



im Rahmen pluralistischer Konzepte (in denen das Christentum zumindestens hypothetisch – vgl. John Hick – eine wahre Religion neben anderen ist)<sup>92</sup>. Besonders die letzteren führen allerdings zum Teil in die Grenzbereiche zwischen Christentum und Esoterik, Anthroposophie und New-Age-Religiosität.

Die Wendung ‚kosmischer Christus‘ begegnet, wie oben (Abschnitt 1.2.2) erwähnt, zuerst zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Horizont der in freimaurenerisch-pantheistischem Geist gegründeten „Theosophischen Gesellschaft“<sup>93</sup>, nämlich 1901 in einem Buch der Nachfolgerin Helena Petrovna Blavatskaia im Amt des Präsidiums dieser Gesellschaft, Annie Besant, *Esoteric Christianity*<sup>94</sup>. Besant, die sich bemüht, „die Wahrheiten des Christentums aus esoterischer Sicht“ (Untertitel) zu erklären, unterscheidet zwischen *dem historischen Christus* (nämlich Jesus als Heiler und Lehrer, Kapitel IV), *dem mythischen Christus* (nämlich dem *Logos* und seinem Symbol, der Sonne, deren Wiedergeburt am 25. Dezember gefeiert wird; Kapitel V) und *dem mystischen Christus* (Kapitel VI), welcher im einzelnen Menschen kosmische und individuelle Vorgänge miteinander verbindet:

„Der mystische Christus“, schreibt Besant, „ist ... ein zweifacher – der *Logos*, die zweite Person der Dreieinigkeit, welche in die Materie hinabsteigt, und die Liebe oder zweite Seite (der zweite Aspekt) des sich entfaltenden göttlichen Geistes im Menschen.“<sup>95</sup> Der eine stellt kosmische Vorgänge dar, die in der Vergangenheit sich zugetragen haben, und gibt die Veranlassung zu dem Sonnenmythos. Der andere stellt einen sich im Individuum abspielenden Vorgang dar, die abschließende Stufe in seiner menschlichen Entwicklung, und er fügte der Mythe viele Entwicklungen hinzu. Beide haben zu der Evangeliengeschichte mit beigetragen und bilden zusammen die Gestalt des ‚Mystischen Christus‘.“<sup>96</sup>

Der erste Aspekt Christi, der göttliche *Logos*, von Besant auch (ebd.) als „der kosmische Christus“ bezeichnet, fungiert so als mythologische Voraussetzung zur mystischen Initiation des Menschen im Sinne alt-ehrwürdiger, letztlich ägyptischer Weisheitslehren: Er wird von Besant definiert als „die Gottheit, welche sich in die Materie einhüllt“, ja als Prozess: als „das Inkarnieren des *Logos*, das ‚Fleisch‘-werden Gottes“<sup>97</sup>.

Die Tatsache, dass die Wortfolge ‚kosmischer Christus‘ ursprünglich der neue-

---

<sup>92</sup> Thiede, *Christus*, 357-380, nennt Raimondo Panikkar (359-365), Stanley Samartha (365-367), Günther Schiwy (367f.; zu Schiwy siehe unten, Abschnitt 2.2.5), Leonardo Boff (368-371) und Leonard Swidler (371-373) sowie John Hick (373-376), Paul Schwarzenau (376f.) und Matthew Fox (377-380; zu Fox vgl. unten, Abschnitt 2.2.4).

<sup>93</sup> Dies zeigt Thiede ausführlich im III. Kapitel seines Buches (*Christus*, 103-148).

<sup>94</sup> Das Buch *Esoterisches Christentum* ist auf Deutsch 1911, in englischer Sprache 1898 (als Heft) bzw. 1901 (als Buch) erschienen: Thiede, *Christus*, 131f., Anm. 182.

<sup>95</sup> Besant (*Christentum*, 120) teilt den Geist des Menschen (als Abbild Gottes) ein in Intelligenz, Liebe und Willen; Liebe ist demnach ein zweiter Aspekt des Geistes.

<sup>96</sup> Besant, *Christentum*, 121. „Kosmisch“ wird in der deutschen Übersetzung, aber auch im englischen Original, mit „k“ geschrieben („cosmic Christ“), da theosophisch der Kosmos mit „C“ nur das Sonnensystem bedeutete, nicht aber die Milchstrasse (Thiede, *Christus*, 139).

<sup>97</sup> Ebd.

ren Theosophie zuzurechnen ist, muss aber nicht bedeuten, dass sie immer in antikirchlicher Absicht gebraucht wurde. So verwendete sie schon vier Jahre nach Erscheinen des Buches von Besant (1905) ein christlicher Theologe, nämlich der amerikanische kongregationalistische Theologieprofessor George Barker Stevens, der den „kosmischen Christus“ in seinem Buch *The Christian Doctrine of Salvation* als paulinische Idee vorstellt<sup>98</sup>.

Unter der Kapitelüberschrift „Ewige Erlösung“ („Eternal Atonement“, Kapitel X) macht er deutlich, die Erlösung sei zu verstehen als „ein Prozess und nicht bloss ein einmaliges Ereignis“.<sup>99</sup> Es gebe „von Ewigkeit her ein Kreuz in Gottes Vollkommenheiten“<sup>100</sup>; einen ähnlichen Gedanken führt später Moltmann aus, wenn er vom „ewigen Opfer der Liebe“ spricht<sup>101</sup>: „Gott ist Liebe, Liebe macht leidensfähig, und die Leidensfähigkeit vollendet sich in der Hingabe und im Selbstopfer des Liebenden.“<sup>102</sup> So auch Stevens: „Wenn das historische Wirken des Erlösers eine Offenbarung des Wesens Gottes ist, dann muss es Mittel und Wege seiner Aktivität repräsentieren, die immerwährend sind.“<sup>103</sup>

Dieser Gedanke sei überdies biblisch<sup>104</sup> – und als Beleg zitiert er die paulinische Allegorese in 1Kor 10,4, nachdem der spirituelle Fels, aus dem Israel in der Wüste trank, Christus war, und verweist danach auf den Kolosserbrief:

„Für Paulus bedeutete ‚Christus‘ nicht allein die historische Person, die wir mit diesem Namen bezeichnen, sondern auch das Prinzip (ἀρχή) der Schöpfung (Kol 1,15-18) und

---

<sup>98</sup> Vgl. Thiede, *Christus*, 21, Anm. 53; zu Stevens' Buch vgl. Thiede, *Christus*, 337-340: Dort (337, Anm. 116) nennt Thiede ein Buch des Theologen J. A. Lyons (wohl *Cosmic Christ*, 29) als Beleg für diese theologische Erstverwendung des Begriffes; – Fox, *Christus*, 383, Anm. 13, nennt nur das Buch von Stevens, nicht das von Besant, als ersten Beleg des Begriffes; ebenso Schroeder, *Christus*, 242, Anm. 13, der allerdings Besants Buch im Literaturverzeichnis anführt (237) – mit dem Erscheinungsjahr der deutschen Übersetzung (*Esotherisches Christentum*, Leipzig 1911).

<sup>99</sup> „We must therefore conclude that the word ‚atonement‘ represents a process and not merely a single event“: Stevens, *Salvation*, 433, Übersetzung: K.H.N.

<sup>100</sup> Stevens, *Salvation*, 436: „[Dr. Bushnell holds that] there is ‚a cross in God's perfections from eternity.‘ ... [Anm. 2: „Vicarious Sacrifice, p. 73 (ed. of 1866)“].“ – Übersetzung: K.H.N.

<sup>101</sup> Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Kapitel IV, § 3, 45-51. Moltmann bezieht sich dort auf die in England schon seit dem 19. Jahrhundert geführte theologische Diskussion über die Passibilität Gottes bei J. K. Mozley (*The impassibility of God*, 1926), C. E. Rolt (*The world's redemption*, 1913) und anderen.

<sup>102</sup> Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 47.

<sup>103</sup> Stevens, *Salvation*, 434: „... if the historic work of the Saviour is a revelation of the nature of God, it must represent ways and means of his activity which are perpetual.“

<sup>104</sup> Stevens, *Salvation*, 437f.: „... the advocates of the idea of eternal atonement have affirmed, or plainly implied, that it is a scriptural conception.“

das Mittel einer weltweiten Versöhnung (Kol 1,19f.)“.<sup>105</sup>

Anschliessend fasst Stevens die kosmischen Christologien des Hebräerbriefes und des Johannesevangeliums zusammen und formuliert als Ergebnis die These:

„Hinter dem historischen Jesus und seiner irdischen Sendung sahen frühchristliche Denker eine unablässig offenbarende und rettende Aktivität Gottes; im Vorübergehenden sahen sie das Ewige; die einzelnen Handlungen und Erfahrungen Christi versuchten sie auf die Ebene des universalen göttlichen Handlungsgesetzes zu übertragen; im historischen Christus erkannten sie den kosmischen und ewigen Christus“.<sup>106</sup>

Ein Hauptmotiv der theologischen Suche nach dem „Kosmischen Christus“ ist es demnach, inspiriert durch frühchristliche Denker, die Ergebnisse der historischen Forschung über Jesus durch kosmische und ewige, also: Geschichte und Zeit transzendierende Aspekte seiner Person zu ergänzen.

Vor diesem Hintergrund einer knappen theologiegeschichtlichen Analyse des Ursprungs moderner kosmischer Christologie kann nun auch der Versuch einer systematischen Einordnung einiger solcher Christologien gemacht werden (Abschnitt 2).

## 2. Ausgewählte kosmische Christologien

Die im Folgenden dargestellten Ansätze zu einer Wiedergewinnung Kosmischer Christologie sind besonders im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit ausserkirchlichen Formen der Spiritualität, die sich aber auf Christus in seiner kosmischen Dimension berufen, ausgewählt worden (vgl. oben, Abschnitt 1); gerade diese werfen aber auch die Frage nach der ‚All-Erlösung‘ auf, die in dieser Arbeit auch an Maximos herangetragen wird<sup>107</sup>.

So wird hier besonders zu beachten sein,

- ob die Autoren eine Vergöttlichung der Schöpfung durch Christus lehren;
- ob sie jeweils davon ausgehen, dass der Endzustand der Welt durch eine „duale“ Spaltung oder durch so etwas wie eine harmonisierende Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung – oder auch mögli-

---

<sup>105</sup> Stevens, *Salvation*, 438: „For Paul ‚Christ‘ means not merely the historic person whom we call by name, but the principle (ἀρχή) of the creation (Col. i. 15-18) and the medium of a world-wide reconciliation (Col. i. 19,20).“ – Übersetzung: K.H.N.

<sup>106</sup> Stevens, *Salvation*, 438-440; 439f.: „Behind the historic Jesus and his earthly mission early Christian thinkers saw a perpetual revealing and saving activity of God; in the transactional they saw the eternal; they sought to translate the particular acts and experiences of Christ into terms of universal divine law and action; in the historic Christ they recognized the cosmic and eternal Christ.“ – Übersetzung: K.H.N.

<sup>107</sup> Vgl. oben, *Einleitung*, Abschnitt 4.3.

- cherweise durch ihre Überbietung! – gekennzeichnet ist;
- inwieweit die Geschichte Einfluss auf die Vorstellungen vom eschatologischen Zustand hat;
- und welche Bedeutung ein Verständnis christlicher Erlösung, das statt eines ewigen ‚doppelten Ausgangs‘ für Erwählte bzw. Verworfene die ‚eine, mit Gott versöhnte Welt‘ als Hoffnungsperspektive eröffnet, etwa in ökologischer Hinsicht haben könnte.

Auch stellen sich die folgenden Fragen:

- Wird hier das Kriterium der Gerechtigkeit im göttlichen Handeln im Rahmen einer derartigen Vision noch deutlich?
- Welchen Wert hat jeweils menschliches geschichtliches Handeln?

## 2.1 Katholische Theologie des 19. Jahrhunderts

### *2.1.1 Franz von Baader*

Benedict Franz Xaver von Baader (1765-1841) war ein deutscher Arzt, Bergbauingenieur und Philosoph. Als eine der zentralen Personen der Münchner Romantik beteiligte er sich am Kreis um Joseph Görres, dem auch Ignaz von Döllinger zeitweilig zugehört hat. Da er auch kirchenpolitisch Stellung genommen hat<sup>108</sup>, kann er indirekt zu den Vorläufern alt-katholischer Theologie in Deutschland gerechnet werden.<sup>109</sup>

Ab 1826 wirkte er als Honorarprofessor für Philosophie der neu gegründeten Universität München. Er hielt religionsphilosophische und erkenntnistheoretische Vorlesungen. Seine sehr eigenwillige persönliche Religionsphilosophie war offenbar auch vom theosophischen Gedankengut des Naturmystikers Jakob Böhme (vgl. oben, Abschnitt 1) und dessen Anhänger Louis Claude de Saint-Martin<sup>110</sup> beeinflusst.<sup>111</sup> Sein Böhme-Bild hat insbesondere auf Friedrich

---

<sup>108</sup> Als ein Gegner des kirchlichen Absolutismus favorisierte er eine Annäherung an die Orthodoxie.

<sup>109</sup> Sein Schüler J. A. B. Lutterbeck (vgl. hierzu Berlis, *Frauen*, 172, *Anm.* 681) gehörte der Kommission an, die im Auftrag des „zweiten Altkatholiken-Congresses zu Köln“ (1872; Text des Beschlusses in: Schulte, *Altkatholizismus*, 25-41) die Beziehungen zu den „anderen Confessionen“ im Sinne einer angestrebten Verständigung über eine „Wiedervereinigung der jetzt getrennten Glaubensgenossenschaften“ (Schulte, *Altkatholizismus*, 28f.) pflegen sollte „und nahm 1874 und 1875 an den Bonner Unionskonferenzen teil“ (Berlis, *Frauen*, 172, *Anm.* 681; über Baader als Vertreter der Romantik: ebd., 249, *Anm.* 76: „Religionsphilosoph; 1765-1841; ab 1826 Honorarprofessor für spekulative Theologie in München“).

<sup>110</sup> 1743-1803, französischer Freimaurer, Philosoph, Theosoph und Mystiker. Er übersetzte etliche Werke Jakob Böhmes ins Französische; durch seine Beschäftigung mit Böhme entfremdete er sich dem freimaurerischen Gedankengut. 1790 legte er alle maurischen Ämter nieder.

Wilhelm Joseph Schellings Naturphilosophie eingewirkt, dessen Freiheitschrift ihm viel verdankt.<sup>112</sup>

Für Baader bildet der Kosmos eine organische Einheit, dessen Mitte Christus als der *Logos* darstellt. Als eine kosmische Christologie Baaders nennt sein Biograph Friedrich Hartl die Schrift *Über den paulinischen Begriff des Versehen-seins des Menschen im Namen Jesu vor der Welt Schöpfung*.<sup>113</sup>

Nach Hartl deutete Baader „die romantisch verstandene Einheit von Geist und Natur nicht nur philosophisch, sondern auch theologisch. In der philosophischen These von der Verleiblichung des Geistes in der Natur erblickte er eine Analogie zur theologischen Lehre von der Fleischwerdung des *Logos* in Jesus Christus. Über die kosmische Deutung der Inkarnation gelangte er zu einer neuen Auffassung von der menschlichen Gemeinschaft ... Wer den Leib und das Blut Christi empfängt, gerät gleichsam in den ‚Strahlungsbereich‘ der Inkarnation und wird dem kosmischen Christus einverleibt“.<sup>114</sup>

Der *Logos* hat nach Baader eine „dreifache Vermittlungsfunktion [sic]“ (bis anhin sei der Begriff der Vermittlung aber „auf die dritte Funktion beschränkt“ gewesen):

„Die erste ist ... die, welche der Creatur ihr Dasein gibt, die zweite, welche (durch Eingehen in den Logos) ihr die fixirte [sic] Vollendung (aus dem Unschuldsstande), die dritte endlich, welche ihr die Vollendung aus dem gefallenem Zustande gibt“.<sup>115</sup>

Möglicherweise hat Baader die Grundgedanken Maximos´ gekannt, die sich meines Erachtens in diesem Zitat wiederfinden, abgesehen von dem der Theosis, welcher aber im Begriff der Kindschaft (hierzu siehe weiter unten) impliziert ist: (a) den der Vermittlung des *Daseins* an die Geschöpfe durch den *Logos*, (b) den ihrer *Weiterentwicklung und Vollendung* (Anakephalaiosis) im *Logos* und (c) den der *Überwindung des Falls* (Apokatastasis). Ob diese Ideen jedoch direkt oder aber indirekt, etwa über Johannes Scotus Eriugena, zu ihm gelangt sind, entzieht sich meiner Kenntnis; die Parallele ist allerdings offensichtlich.

Nach Baader jedenfalls wurde die dritte „Vermittlungsfunktion“ aufgrund des Sündenfalls nötig; dieser aber nicht hätte geschehen sollen; ohne ihn hätten die ersten beiden Funktionen zur Vollendung der Welt genügt: Da der Mensch (zu Beginn der Schöpfung) nicht von sich aus „aus diesem (noch unvollendeten) natürlichen Leben ins Geistesleben“<sup>116</sup> übergegangen sei, habe statt seiner

---

<sup>111</sup> Hartl, *Baader*, 19; 17. Vgl. auch Schulitz, *Böhme und die Kabbalah*, 25. Zur Eckhart-Renaissance, die Franz von Baader einleitete, siehe Beierwaltes, *Platonismus*, 128.

<sup>112</sup> Hartl, *Baader*, 52: „Gegen das monistische Identitätsdenken des Deutschen Idealismus betonte Baader die Personalität Gottes und die Freiheit des Menschen. Er hat in diesem Sinn auch auf Schelling eingewirkt, mit dem er seit 1806 persönlich in Verbindung stand. Davon geben Schellings ‚Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit‘ (1809) Zeugnis.“

<sup>113</sup> Drei Sendschreiben an Molitor und Hoffmann, Würzburg 1837.

<sup>114</sup> Hartl, *Baader*, 19f.

<sup>115</sup> Baader, *Segen*, 82, *Anm.* \*).

<sup>116</sup> Ebd., 82.

Gott selbst diese Bestimmung „in, durch und mit ihm“<sup>117</sup> erfüllt. Baader beruft sich vor allem auf Paulus (Röm 8,18-24), wenn er betont:

- einerseits solle der Mensch „(durch Eingehen in den Sohn, zu dem oder dem Gott den Menschen schuf [gemeint ist wohl dessen Teilhabe am Leib Christi]) aus einer bloßen Kreatur Gottes Kind werden (der Kindschaft des Sohnes teilhaftig werden)“ und dadurch seiner Bestimmung gemäss endlich doch noch gerecht werden;
- andererseits ergänzt er, dass nach Paulus „selbst alle unter dem Menschen stehende Kreatur nach ihrem Vermögen an der Freiheit und Herrlichkeit dieser Kindschaft Theil nehmen und des bloss creatürlichen und insofern eitlen Dienstes hiemit entledigt werden soll“.<sup>118</sup>

Einer Eschatologie, der es wie der der Gnosis eher um die „Rettung der Seele“ aus dieser Welt als um eine Neugestaltung derselben ging, setzte der Romantiker und christlich-soziale Gesellschaftswissenschaftler Baader somit seine deutlich von Paulus sowie offenbar auch von der *Logos*-Lehre Maximos' inspirierte kosmische Christologie entgegen.

Weil Baader seine Gedanken niemals systematisch dargestellt hat, versuchte dies 1886-87 Johannes Claassen (1835-1898), der in 2 Bänden<sup>119</sup> neben einer thematisch geordneten Zusammenstellung von Baaders Ideen seine „Quellen und Hilfsmittel der Schriften“<sup>120</sup> darstellt. Claassen nennt hier die Kabbala (133), mittelalterliche Mystiker, insbesondere Meister Eckhart (134) und Johannes Tauler, näherhin Paracelsus, Böhme und Saint-Martin (135). Auch den protestantisch-pietistischen Kabbalisten Friedrich Christoph Oetinger<sup>121</sup> schätzte Baader sehr (138), und zwar als einen Kenner der Böhmeschen Werke.

### 2.1.2 Friedrich Michelis

Friedrich Michelis (1815-1886), Historiker, Philosoph und Philologe, später alt-katholischer Pfarrer in Freiburg im Breisgau, veröffentlichte 1881 eine *Katholische Dogmatik*, in der er sich konstruktiv-kritisch mit dem Schweizer evangelisch-reformierten Dogmatiker und Schüler David Friedrich Strauß', dem Hegelianer Alois Emanuel Biedermann<sup>122</sup> auseinandersetzte. Dessen Bezeichnung Gottes als „reinen, absoluten Geist“ kritisiert er aber scharf<sup>123</sup> und bestimmt Gott statt dessen als „absolutes Bewusstsein“, welches in der Schöpfung dem bewussten (Bewusstsein) und dem unbewussten Sein (Stoff) gegen-

---

<sup>117</sup> Ebd., *Anm.* \*).

<sup>118</sup> Baader, *Segen*, 82.

<sup>119</sup> *Franz von Baaders Leben und theosophische Werke als Inbegriff christlicher Philosophie*. Vollständiger, wortgetreuer Auszug in geordneten Einzelsätzen. 1. Band: Claassen, *Ideen*. 2. Band: Claassen, *Weltanschauung*.

<sup>120</sup> Claassen, *Weltanschauung*, 131. Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

<sup>121</sup> Vgl. oben, Abschnitte 1.1 und 1.2.1.

<sup>122</sup> 1819-1885, Schweizer reformierter Theologe.

<sup>123</sup> Michelis, *Dogmatik*, 76. Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

übertrete (77).

Auch in der Theologie Maximos' ist es wesentlich, die geistige, wenn auch ewige, von der göttlichen Ebene zu unterscheiden. Der daher in der Dogmatik zu berücksichtigende geschaffene Geist (oder: das endliche, nicht absolute Bewusstsein) stellt sich bei Michelis dar als die Welt der Engel oder Geister, und der in der Tradition vorhandene Mythos vom Fall der Geister vor dem Fall Adams hat für ihn einen „Kern realer Wahrheit“ (83). Durch diesen von Michelis als „Ursünde“ (88) bezeichneten Geisterfall sei die Harmonie der Schöpfung gestört: nämlich das ursprünglich harmonische Verhältnis von Geist und Stoff, das durch den Menschen in der Form, in der ihn Gott zu schaffen beabsichtigt hatte, repräsentiert wird. Die Erschaffung der materiellen Welt bezeichnet Michelis, angelehnt an Kirchenvätertraditionen<sup>124</sup>, als *creatio secunda*, durch welche aber im eigentlichen Sinne die Erlösung schon beginne:

„Es ist eben dadurch, dass die Ursünde im Geisterreiche auf das Menschengeschlecht übergeht, dessen Erlösung rückgreifend die ideale Wiederherstellung der ganzen Schöpfung bewirkt, eine Verschlingung der Schöpfung und der Erlösung eingeleitet, welche beide schlechthin neben einander zu behandeln unmöglich macht, und eben in der Nichtbeachtung dieses Verhältnisses ist die Verworrenheit begründet, welche bisher in der Theologie geherrscht hat und welche daher auch kein Einverständnis zwischen der Theologie und der Philosophie zu Stande kommen liess“ (91).

Als Werk Christi betrachtet er so nicht bloss die Erlösung aus der Sünde, sondern (da er die Erlösung als „die Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Schöpfungsverhältnisse“ versteht) auch schon die (zweite) Schöpfung als Beginn der Wiederherstellung der ersten; die (skotistische) Frage nach der Motivation von Christi Inkarnation abgesehen von der Sünde lässt er offen:

„Dass wir den Begriff der Erlösung nach der unzweideutigen Lehre der göttlichen Offenbarung und dem beständigen Glauben der Kirche so umfassend mit Beziehung auf die ganze Schöpfung nehmen müssen, ist ein direkter Beweis für die dogmatische Begründung meiner Hypothese von der Bedeutung der Ursünde im Geisterreiche. Wollten wir diese nicht anerkennen, so würde die Ausdehnung des Werkes Christi über die Erlösung des Menschengeschlechtes hinaus zu einer Wiederherstellung der ganzen Schöpfung als etwas ganz unmotivirtes erscheinen. So aber verstehen wir nicht allein die Thatsache der von Gott bei der Prüfung des Menschen im Urstande zugelassenen Versuchung des Teufels, da ja eben seine Empörung gegen Gottes Ordnung überwunden werden sollte, und weiterhin die ganze Folge der Sünde, als der Mensch die Prüfung nicht bestand und der Versuchung unterlag, sondern wir verstehen es auch, dass nun der Erlöser als zweiter Adam in das Werk des ersten eintrat und das ausführte, was diesem als Aufgabe gestellt war, nämlich die Wiederherstellung der ganzen Schöpfung aus der durch die Ursünde bewirkten Störung; wobei die Frage offen bleibt, ob nicht, insofern die (ideale) Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht erst in der Sünde, sondern in der Idee der Schöpfung selbst begründet ist, durch die bestandene Versuchung seitens der ersten Menschen diese ideale Menschwerdung eingeleitet worden wäre“ (196).

Der Abschnitt wurde hier in voller Länge zitiert, weil er in klassischer Weise

---

<sup>124</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3.4; Kapitel VIII, Abschnitt 6.1.

einige Hauptelemente kosmischer Christologie zusammenfasst, nämlich die zusammenfassende Darstellung des Werkes Christi von der Schöpfung bis zur Vollendung als Mittel zum Ziel der Wiederherstellung des Kosmos. Ob und, wenn ja, wie sich die wiederhergestellte Schöpfung von der ursprünglichen ersten unterscheidet, wird hier – abgesehen von dem Moment der Zeitlichkeit, das vor dieser Wiederherstellung durchschritten wird – nicht weiter reflektiert.

Es sollte aber gefragt werden, ob der Abfall der rein geistigen Wesen von Gott wirklich als ein Geschehen „vor“ der Sünde des Menschen (Adams) beschrieben werden sollte. Die maximianische Konzeption einer Überzeitlichkeit des Geistigen erlaubt statt dessen eine Ineinssetzung beider Bereiche: Der Mensch, der an beiden „Welten“ Anteil hat, erliegt den beiden zur jeweiligen Welt zugeordneten Versuchungen gleichzeitig, wenn und indem er sowohl seinen Geist wie auch seinen Leib nicht der göttlichen Intention (*logos*) gemäss bewegt.

### 2.1.3 Zusammenfassung

Im 19. Jahrhundert wurde von katholischen Theologen, teilweise in mystisch-kabbalistischer Tradition, eine Christologie vertreten, die den Sündenfall, die Erlösung und die Vollendung als kosmische Ereignisse betrachtete.

## 2.2 Kosmische Christologien des 20. Jahrhunderts

### 2.2.1 Rudolf Steiner

Auch Rudolf Steiner spricht, wenn auch selten<sup>125</sup>, vom „Kosmischen Christus“.<sup>126</sup> Die einzige Stelle, die ich gefunden habe vergleicht den Ort Christi mit dem Ort Luzifers, welchen er mit Dionysos identifiziert<sup>127</sup>, im Laufe der Menschheitsgeschichte. Sie lautet im Zusammenhang:<sup>128</sup>

„Was also geschieht eigentlich in unserer Menschheitsentwicklung? Da geschah und geschieht dieses, daß *Christus* und *Luzifer*, der eine als *kosmischer*, der andere als innermenschlicher Gott, nebeneinander gingen in alten Zeiten, daß man den einen sozusagen in den oberen Regionen, den anderen in den unteren Regionen fand, daß dann die Welt weiterschritt und für eine Zeit ferne von der Erde den Dionysos, den Luzifer wußte; daß man dafür aber das Erlebnis hatte, daß *der kosmische Christus* immer mehr hineindringt in die Erde, immer mehr durchsetzt die Seele, daß jetzt aber Luzifer wiederum sichtbar, wiederum erkennbar wird. Die Wege, die diese beiden göttlich-geistigen Wesenheiten gegangen, sind

---

<sup>125</sup> Zur Vermeidung des Begriffs durch Steiner vgl. Thiede, *Christus*, 158-188, besonders 169.

<sup>126</sup> Etwa in der Schrift *Der Orient im Lichte des Okzidents*.

<sup>127</sup> Luzifer ist in der Anthroposophie nicht rein dämonisch-negativ konnotiert, sondern hat als Lichtbringer auch eine aufklärerische Funktion.

<sup>128</sup> Steiner, *Orient*, 126f. – *Hervorhebungen* von K.H.N.



so: Sie nähern sich von zwei verschiedenen Seiten der Erde; der Luzifer wird unsichtbar, indem er sich mit dem Christus kreuzt; er wird gleichsam als das andere Licht überstrahlt von dem Christus-Licht. Früher fand man *Christus als kosmische Wesenheit*, den Luzifer als innermenschliche Wesenheit. Sie durchkreuzten ihren Weg. Der Christus zieht in die menschliche Seele ein, er wird zum planetarischen Erdengeiste, er wird immer mehr *der mystische Christus* in den Menschenseelen, er wird durch die inneren Erlebnisse vertieft und erkannt. Die Seele wird dadurch immer fähiger, wiederum zu schauen die andere Wesenheit, die den umgekehrten Weg gemacht hat, von dem Inneren in das Äußere hin. Der Luzifer wird aus einer innermenschlichen Wesenheit, einer rein irdischen Wesenheit, wo er gesucht worden ist in den Mysterien, die in das Unterreich führten, ein kosmischer Gott. Immer mehr wird er aufleuchten draußen in der Welt, die wir erblicken, wenn wir hindurchsehen durch den Teppich der Sinneswelt. Umgekehrt wird das Anschauen der Menschen. Hat man Luzifer gesehen hinter dem Schleier der inneren Seelenwelt, hat man den Christus gesehen, wie der Zarathustra, hinter der äußeren sinnlichen Welt, so wird man in der Zukunft den Christus immer mehr und mehr durch Versenkung und Verinnerlichung in das eigene Wesen erkennen können. Den Luzifer wird man finden, wenn man den Blick nach außen richtet in die kosmische Region.“

Ähnlich wie Annie Besant (vgl. oben, Abschnitt 1.2.3) unterscheidet Steiner den „historischen Christus“ vom „mystischen“; und zwar ist die historische Inkarnation des „Sohnesgottes“ in Jesus die Voraussetzung dafür, dass der kosmische Christus im Menschen zu einem mystischen wird:

„Zuerst war der historische Christus da, dann haben durch das Werk des historischen Christus sich solche Wirkungen auf die menschliche Seele herausgebildet, dass ein mystischer Christus innerhalb der Menschheit möglich geworden ist“.<sup>129</sup>

Dabei beschreitet Christus einen Weg aus dem Kosmos zur Erde in das Innere des Menschen:

„Der Christus schreitet so durch die Welt, dass er von einem kosmischen Gotte, der heruntargestiegen ist auf die Erde, ein mystischer Gott immer mehr und mehr wird, der von den Menschen in dem Inneren des Seelenlebens wird erlebt werden können“.<sup>130</sup>

Um eine reine Verinnerlichung des Menschen auszugleichen, bedarf es nach Steiner allerdings auch noch eines Impulses, der die Einseitigkeit des Mystischen ausgleicht. In einem späteren Vortrag<sup>131</sup> unterscheidet er zwischen dem, was im von Lukas beschriebenen Jesusknaben lebte, dem „Krishna-Impuls“<sup>132</sup> der Verinnerlichung, einerseits und dem, was Paulus darstellte, indem er schrieb (Gal 2, 20): „Nicht ich, sondern der Christus in mir“ (155) andererseits: Letzteres nennt Steiner den „Christus-Impuls“, der „nicht bloß die einseitige Vervollkommnung der einzelnen Menschenseele will, sondern der ganzen Menschheit, dem ganzen Menschheitsprozeß angehört.“

Dieser Impuls verhilft dem verinnerlichten Menschen, die „Göttlichkeit der

---

<sup>129</sup> Ebd., 120.

<sup>130</sup> Ebd., 119.

<sup>131</sup> *Die okkulten Grundlagen der Bhagavad Gita*.

<sup>132</sup> Steiner, *Bhagavad Gita*, 106; 152: „Krishna, das heißt der Geist, der durch Krishna wirkt, erschien ... in dem Lukas-Jesusknaben aus der nathanischen Linie des Hauses David.“ – Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

Umgebung“ (154) wahrzunehmen und bewirkt so eine „höhere Synthese beider Einseitigkeiten“ (153): des ‚luziferischen‘ Drangs in die Aussenwelt und des ‚Krishna-Jesus-Einflusses‘ zur Verinnerlichung.

Freilich unterscheidet sich die Art und Weise, in der Steiner den kosmischen Christus als einen geistigen Impuls schildert, stark von der kirchlicher Theologen, die ihn als eine Person in zwei Naturen zu begreifen versuchen. Jedoch betrachtet auch er die Weltgeschichte als einen Prozess, in dem Christus den Menschen dabei unterstützt, Innen- und Aussenwelt zu integrieren.<sup>133</sup>

### 2.2.2 Arthur Schult

Im Gegensatz zu Rudolf Steiner sieht der Gnostiker und „Astrosoph“ Arthur Schult<sup>134</sup> die Zeit des kosmischen Christus erst in der Zukunft, bei der Wiederkunft Christi. Im Rahmen seiner Interpretation von Offb 12,5-18 schildert er die Vision von der Geburt des Sohnes der kosmischen Jungfrau (Offb 12,5) als Hinweis auf „eine zukünftige kosmische Christgeburt, das Aufbrechen eines neuen kosmisch-christlichen Bewusstseins in der Menschheit“:

Die kosmische Jungfrau aus Offb 12,5 „gebirt einen Sohn, ‚einen Knaben, der herrschen soll mit eisernem Zepter über alle Völker‘. Diese Worte deuten auf Psalm 2, 7-9, wo Gott vom Messias sagt: ‚Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt. Verlang von mir, ich geb die Völker dir zum Erbe, zu deinem Eigentum der Erde Enden. Mit ehernem Zepter magst du sie leiten, zerschlagen sie wie sein Geschirr der Töpfer.‘ Damit wird also das Kind der Jungfrau deutlich als Messias-Christus gekennzeichnet. Aber es ist hier nicht gemeint die Erdengeburt des Christkinds, sondern eine zukünftige ...“<sup>135</sup>

Mit der zweiten Parusie, der künftigen Wiederkunft Christi, „beginnt das Kommen des kosmischen Christus“, schreibt Schult: „Was bei der irdischen Christgeburt sich im Verborgenen vollzog, wird nun in seinem kosmischen, weltumspannenden Sinn enthüllt“.<sup>136</sup>

Schult interpretiert die Zahlen aus der Johannesoffenbarung symbolisch. So deutet er die 1260 Tage<sup>137</sup> als dreieinhalb Zeiten (bzw. metahistorische „Jahre“<sup>138</sup>: „Dreieinhalb mal 360 ist 1260.“<sup>139</sup>) – also als „die genaue Mitte der

---

<sup>133</sup> Zu der hier vorausgesetzten unendlichen Annäherung des Endlichen an Gott vgl. unten, Abschnitt 4.2.6.

<sup>134</sup> 1893-1969, deutscher Privatgelehrter, Pädagoge und Schriftsteller, von 1927 bis 1945 Mitglied der Anthroposophischen Gesellschaft.

<sup>135</sup> Schult, *Maria-Sophia*, 31.

<sup>136</sup> Ebd., 31.

<sup>137</sup> Offb 12,6.

<sup>138</sup> Vgl. Offb 12,14.

<sup>139</sup> Schult, *Maria-Sophia*, 33: „360 ist die Zahl der Grade im Kreis und zugleich die Zahl der Tage im altsumerisch-babylonischen Jahr. 1260 Tage sind also dreieinhalb Jahre oder dreieinhalb Zeiten.“

Sieben“<sup>140</sup>:

„So wie die Erdengeburt die Mitte der geschichtlichen Erdenzeit darstellt, so bildet die kosmische Geburt des Christus ... die heilige Mitte des metahistorischen, apokalyptischen Entwicklungsprozesses der Menschheit“.<sup>141</sup>

Bis der kosmische Christus mehr ist als ein inneres Bewusstsein derer, die ihm ihr Herz öffnen, werden weitere dreieinhalb Zeiten (oder kosmische Jahre) vergehen. Dann aber, „nach der Geburt des kosmischen Christus“, wird Michael den Drachen stürzen:

„Dann erst beginnt die äußere naturhafte Weltvollendung, die öffentliche Machtergreifung Christi im Kosmos. ... Naturhafte Wirklichkeit wird, was bis dahin nur geistige Möglichkeit für den durchchristeten Menschen war“.<sup>142</sup>

Für Schult ist Christus „zugleich ... überkosmischer Mensch in Gott, ... kosmischer Christus ... und göttlicher Erdenmensch“.<sup>143</sup>

Im Johannesevangelium sieht er eine verborgene astralmythische Struktur:

„Siebenmal ertönt das Wort ‚Vom Himmel herabgestiegen‘, weil der Logos vom Himmel herabsteigend alle sieben kosmischen Sphären durchdringt“.<sup>144</sup>

Die gleichen Planetensphären findet Schult in den sieben Bildern der johanneischen Auferstehungserzählungen.<sup>145</sup> Dabei ist die Marsstufe (Joh 21,1-13: der wunderbare Fischfang) für eine Zusammenfassung der kosmischen Christologie besonders interessant.

Sie symbolisiert nach Schult „die mystische Hochzeit von Himmel und Erde, von Seele und

---

<sup>140</sup> Zur Symbolik der Schöpfungstage vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3.5. Mit der Acht des ‚Achten Tages‘ wird nach Schult gemäss dem etwa durch Pythagoras überlieferten alten System der Zahlenbedeutungen der Bereich der innerweltlichen Geschichte symbolisch transzendiert: „Die Zahl acht ist im Sinne der pythagoräischen Zahlensymbolik jene Zahl, die über den durch die Planeten siebenfach gegliederten Zeitenrhythmus hinausführt in den Bereich zeitüberlegener Ewigkeit“, schreibt Schult in seinem Buch *Astrosophie* (583). Hier bezieht er sich auf die Symbolik der astrologischen Traditionen, für die er, angefangen in prähistorischer Zeit über China (ebd., 71ff.), Babylon (109ff.), Ägypten (87ff.) bis nach Europa (55ff.; 131ff.) erstaunliche Struktur analogien aufweist. In seiner metahistorischen Interpretation der Geschichte geht es daher um die innere Entwicklung des Menschen, der nach dem Weltbild Schults die diesseitige Zeitlichkeit transzendiert und daher (zunächst innerlich) an einem metahistorischen Entwicklungsprozess teilhat.

<sup>141</sup> Schult, *Maria-Sophia*, 33.

<sup>142</sup> Ebd., 34.

<sup>143</sup> Schult, *Johannesevangelium*, 15. Diese drei Sichtweisen Christi findet Schult wieder in Joh, Offb, Hebr, Eph und Kol (ebd.), ebenso aber auch bei Jakob Böhme (Schult, *Maria-Sophia*, 58): „Den Christus erlebt Böhme zugleich als überkosmischen Menschen in Gott, als kosmischen Christus und als göttlichen Erdenmenschen.“

<sup>144</sup> Schult, *Johannesevangelium*, 185.

<sup>145</sup> Joh 20,1-21,25; ebd., 483-495. 1.) Maria Magdalena, Simon Petrus und Johannes am leeren Grab: Mond. 2.) Maria Magdalena und der Gärtner: Merkur. 3.) Die Jünger bei verschlossenen Türen: Venus. 4.) Thomas, der Zweifler: Sonne. 5.) Die Jünger in freier Natur/der wunderbare Fischfang: Mars. 6.) Der Auftrag an Petrus: Jupiter. 7.) Die Worte über Johannes: Saturn.

Geist“. Denn „jene kosmisch-spirituelle Speisung mit Brot und Fisch beim Sonnenaufgang am Gestade des Sees ist, in weitester Perspektive gesehen, die johanneische Schilderung der Himmelfahrt Christi; denn dieses fünfte Bild zeigt uns, wie der Auferstandene den ganzen Kosmos durchdringt, wie Erde Himmel wird und Himmel Erde. ... Wie im Beginn der Schöpfungsgeschichte Himmel und Erde sich scheiden, so vereinen sich jetzt Himmel und Erde“.<sup>146</sup> Die ausführliche Begründung, die auf der Zahlensymbolik der Kabbala beruht, findet sich auf den Seiten 489-493: „Jetzt, nach dem Mysterium von Golgatha, ist der Christus zum Herrn der Erde geworden, wird im wachen Tagesbewusstsein erlebbar. ... Vor dem Mysterium von Golgatha fanden die Jünger die Geistgestalt Christi im Wahrtraumbewusstsein der Nacht, auf dem Meer. Nach dem Mysterium von Golgatha<sup>147</sup> hat Christus sich mit der Erde verbunden. ... Die rechte Seite ist beim Menschen die Tagseite, die linke die Nachtseite. ... Symbolisch bedeutsam ist bei diesem österlichen Fischfang auch die Zahl der Fische, die Zahl 153. In der jüdischen Kabbalistik<sup>148</sup> ist nämlich 153 die Symbolzahl des Passah-Lammes. Wenn die Jünger 153 Fische aus den Tiefen des Sees fischen, so heißt das also, dass Christus als das wahre Osterlamm in diesen Fischen des Geistmeeres lebt, dass er zugleich Osterlamm, also Widder, und Fisch im Tierkreis ist. Widder und Fisch, das ist Anfang und Ende des Tierkreises, ist der ganze Tierkreis, der ganze Kosmos. Der Auferstandene hat sich in seiner Himmelfahrt ergossen in alle kosmischen Sphären, ist zum Herrn der Himmelskräfte auf der Erde geworden. Schon Thomas von Aquin hat in seiner ‚Catena aurea‘ darauf hingewiesen, daß die Zahl 153 als Summe aller Zahlen von 1 bis 17 der kosmischen Bedeutung der Zahl 17 gleichzusetzen ist, die als 10 + 7 wiederum auf den gesamten Kosmos hinweist. Denn 10 ist eine alte Tierkreiszahl (der Tierkreis hatte einst 10 Bilder statt 12) und sieben ist die Zahl der Planeten. Auch diese Symbolik würde darauf hinweisen, daß Christus in seiner Himmelfahrt den ganzen Kosmos durchdrungen hat. ... Brot und Fisch, die urchristlichen Symbole für das Abendmahl, für Brot und Wein, sind im Sternkreis repräsentiert durch die Jungfrau mit der Ähre (bzw. Brotschale) und die Fische. Diese beiden Sternzeichen liegen einander im Tierkreis gegenüber, bilden die Abendmahlsachse des Tierkreises. In der Jungfrau endet der Sommerrhythmus, im Fischzeichen endet der Winterrhythmus und zugleich der ganze Tierkreis. Beide Zeichen führen durch Einschmelzung und Tod zur Auferstehung. Sie sind gleichsam die Zeichen des ‚Stirb und Werde‘. ... Die Speisung mit Brot und Fisch deutet also hin auf die Sternzeichen Jungfrau-Fische, die das Mysterium von Sterben und Auferstehen, Tod und Leben, in sich bergen. Die Speisung mit Brot und Fisch ist daher im besonderen Sinne eine österliche Speisung, eine kosmische Speisung.“

Wenn auch Maximos häufig zahlensymbolische Interpretationen vor allem biblischer Namen und Begriffe vornimmt, so unterscheidet sich seine kosmische Christologie von der Schults insofern, als er, so weit ich sehen kann, (anders als etwa Johannes von Damaskus<sup>149</sup>) keine von den Planeten beherrschten Sphären oder Tierkreiszeichen nennt. Statt dessen teilt er den Kosmos (wie wir weiter oben<sup>150</sup> gesehen haben) in verschiedene Bereiche und Unterberei-

<sup>146</sup> Ebd., 493: „Die Erscheinung des Auferstandenen am Lande, der folgende Fischfang und die Speisung mit Brot und Fisch sind Symbole dieser mystischen Vereinigung von Himmel und Erde, Nacht und Tag, Weib und Mann, Seele und Geist.“

<sup>147</sup> Die Verbindung Christi mit dem Planeten Erde erfolgt also auch bei Schult, wie schon bei Steiner (siehe oben, Abschnitt 2.2.1) erst mit dem historischen Jesus.

<sup>148</sup> Schult verweist auf „Paul Vuilland, *Les textes fondamentaux de la Kabbala*, Seite 33, E. Nourry, Paris 1930“.

<sup>149</sup> Johannes von Damaskus, *Ekthesis*, 36-38 (Planeten), 44f. (Tierkreis).

<sup>150</sup> Kapitel III, Abschnitt 3.3.

che ein, die Christus miteinander verbindet: (i) Geschaffenes und Ungeschaffenes, (ii) gedanklich Erkennbares und sinnlich Wahrnehmbares, (iii) Himmel und Erde, (iv) Paradies und die von Menschen bewohnte Erde und (v) Mann und Frau.

Schults kosmische Christologie stellt offenbar eine Art kreativer (wenn auch durch Einbeziehung der Astrologie nicht im gängigen Sinne wissenschaftlicher) Verarbeitung der kritischen Leben-Jesu-Forschung dar, in welcher die Historizität Jesu in Frage gestellt worden ist, etwa durch Arthur Drews,<sup>151</sup> nach dessen Forschungsergebnissen das Gedankengut des NT generell durch astralmythische Vorstellungen geprägt ist. Drews schreibt zusammenfassend über sein eigenes Buch *Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu* (1921):

„Das wesentlich Bedeutsame in dem Buche von Drews war der von ihm versuchte Nachweis, daß die Anordnung der ursprünglich für sich bestehenden evangelischen Erzählungen, ihre Reihenfolge astral bestimmt sei, nämlich im Sinne Dupuis<sup>152</sup> durch den Gang der Sonne durch den Tierkreis und die hierbei aufeinander bezogenen Fixsternbilder“.<sup>153</sup>

Den weiten Bereich astralmythischer Symbolik in der Sprache der Bibel hat Friedrich Weinreb erschlossen,<sup>154</sup> in Verbindung mit einer intensiv „erschau-

---

<sup>151</sup> Nach Drews, *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart* (Karlsruhe 1926), 174, „weist die ganze Beschaffenheit der Evangelien auf ihren mythischen Ursprung hin“.

<sup>152</sup> Leben und Werk von „Charles Francois Dupuis, geboren am 16. Oktober 1742“ (Drews, *Leugnung*, 10), gestorben 1809 (ebd., 12), fasst Drews (ebd.) auf den Seiten 9-22 seines Buches zusammen. Darin schildert er Dupuis' astralmythische Erklärung der Erzählung vom Sündenfall: „... auf welche Grundlagen stützt sich die christliche Religion? Die erste ihrer Grundlagen ist die Annahme der Verderbnis, die durch eine Schlange in die Welt gebracht ist. Die ganze Lehre vom Sündenfall aber ist vom Himmel abgelesen und entstammt der persischen Religion, wo sie einen Abschnitt in dem großen Kampfe zwischen Ormuzd und Ahriman, dem guten und dem bösen Prinzip, d. h. den göttlichen Vertretern des Sommers und des Winters, darstellt. Die selige Zeit des ersten Menschenpaares im Paradiese entspricht den sechs Monaten der Herrschaft des guten Prinzips, d. h. den Monaten von der Frühlingsgleiche bis zur Herbstgleiche. Dann führt der Aufgang des Schlangengestirns (beim Stand der Sonne in der Wage [sic]) den Umschwung in der Natur herbei; die Herrschaft Ahrimans, des Bösen, nämlich des Winters beginnt. Da lernt der Mensch das Übel kennen, fühlt das Bedürfnis, sich zu bedecken und wird genötigt, das Feld zu bestellen. Die Zeit des fröhlichen und sorglosen Dahinlebens ist zu Ende. So bleibt dem Menschen nur die Hoffnung auf die Wiederkehr der Sonne, die jetzt in die andere Halbkugel hinabgesunken ist, im Zeichen des Frühlings oder Lammes übrig, wie diese ihm in der Bibel durch Jahwe unter Hinweis auf den Versöhner und Besieger der Schlange verheißen wird.“

<sup>153</sup> Drews, *Leugnung*, 179.

<sup>154</sup> Weinreb, *Astrologie*, 25-35 (Stier), 38-48 (Widder/ Lamm), 49-51 (Fische), 52-62 (Wassermann), 63-70 (Jungfrau), 70-74 (Waage), 75-91 (Skorpion), 97-104 (Steinbock), 107-110 (Schütze), 110-118 (Zwillinge), 119-123 (Krebs), 123-127 (Löwe).

ten“ und aus Talmud und Iurianischer Kabbala<sup>155</sup> rekonstruierten Zahlensymbolik.

Dass namentlich auch die christlich-monastische Tradition von astralmythischen Bildern beeinflusst wurde, hat Gerhard Voss gezeigt (1996): unter dem Titel *Musik des Weltalls wiederentdecken. Christliche Astralmystik* zeigt er Analogien der 12 benediktinischen Demutsstufen zum Tierkreis und die Beeinflussung der O-Antiphonen durch die Symbolik der den Wochentagen zugeordneten Planeten<sup>156</sup> auf. Die Analogie zu Maximós´ Symbolik des Siebten und Achten Tages ist deutlich:

„Die erwähnte achte Strophe wird schon von dem Liturgiker Amalar von Metz erwähnt. Im 13. Kapitel seines Werkes *De ordine antiphonarii* [Anm. 128: „PL 105, 1265–1269“] aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts findet sich die älteste uns erhaltene Abhandlung über die O-Antiphonen. Amalar stellt es frei, ob jemand die achte Strophe anfügt ‚aus Gründen der Vollkommenheit‘. Denn: ‚Sieben ist das Zur-Vollendung-Kommen, die achte erklärt und zeigt, was vollendet ist‘.“<sup>157</sup>

Eine entsprechende zahlensymbolische Deutung der Sieben und der Acht findet sich auch in den alten Namen der acht Töne der Oktave:

- Do für Dominus (Herr);
- Re für Regina astris (Mond);
- Mi für Mitus orbis (Erde);
- Fa für Fatum (Planeten).
- Sol für Sol (Sonne);
- La für Lacteus orbis (Milchstrasse);
- Si für Sidereus orbis (alle Welten): als
- Do folgt wieder Gott selber.<sup>158</sup>

Im Sinne der die Zeiten und Äonen transzendierenden ‚Acht‘ ist auch bei Maximós, im Anschluss an Gregor von Nyssa, die Lehre von der Theosis am ‚Achten Tag‘ ganz offenbar geprägt von einer christlichen Deutung der antiken Symbolik der Wochentage (man denke nur an das *triduum paschale* von Karfreitag bis Ostersonntag), welche einem kosmischen Sphären und Planetenstufen umfassenden Weltbild entstammt, dessen Symbolik für heute verständlich zu machen auch eine Aufgabe der Theologie ist.

---

<sup>155</sup> Ebd., 18. Vgl. auch: Ders., *Schöpfung im Wort*.

<sup>156</sup> Die Wochentage haben bis heute ihren Namen (vgl. Französisch) von den damals (und noch heute in der Astrologie) als ‚Planeten‘ bezeichneten Himmelskörpern Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus und Saturn.

<sup>157</sup> Voss, *Musik des Weltalls*, 140f.

<sup>158</sup> Vgl. Piotr Demianowitsch Ouspensky, *Auf der Suche nach dem Wunderbaren. Perspektiven der Welterfahrung und Selbsterkenntnis*, Bern 1966, 118-137. Ouspensky bezieht sich auf das esoterisch-kosmologische System von Georges I. Gurdjieff, der diese Liste als „Schöpfungsstrahl“ bezeichnet, auf dem den Tönen der Oktave die kosmischen bzw. den Kosmos transzendierenden Bereiche zugeordnet sind.

### 2.2.3 Arnold Bittlinger

Auch Pfarrer Arnold Bittlinger<sup>159</sup> zeigt eine christliche Deutung der sieben Wochentage, deren Namen auf die der Planeten zurückgehen, auf.<sup>160</sup> Er interpretiert die Ereignisse der Karwoche, die vom Evangelisten Markus geschildert werden, im Licht der in der Antike im Bewusstsein der Menschen der römisch-hellenistischen Welt vorherrschenden „Planeten“ Sonne, Mond, Merkur etc.

In seinem Artikel *Integrating Other Religions into Western Christianity*<sup>161</sup> plädiert Bittlinger ganz allgemein für die Anerkennung von Charismen wie Heilung und Prophetie in anderen Religionen wie Schamanismus, traditionellen afrikanischen Religionen und vorchristlicher europäischer und nordamerikanischer Spiritualität. Als Psychoanalytiker der Jungschen Schule betrachtet er die Reste vorchristlicher Religiosität in Europa als ins Unterbewusstsein abgespaltene Seelenteile, welche, wenn sie nicht integriert sind, mit Gewalt an die Oberfläche kommen und Schaden anrichten können, so etwa 1933-1945. Statt diese Elemente zu unterdrücken, versucht Bittlinger ihre Integration durch Bewusstmachung: „Wir versuchen, unsere eigenen vorchristlichen Wurzeln ins Bewusstsein zu holen und sie in ein Verständnis des kosmischen Christus zu integrieren“.<sup>162</sup>

Der ‚kosmische Christus‘ umfasst für ihn Elemente aus der europäischen (intellektuell geprägten), asiatischen (durch mystisches Schweigen gekennzeichneten), afrikanischen (durch rhythmische Bewegungen geprägten) und amerikanisch-indianischen (erdverbundenen) Tradition.<sup>163</sup> So dient dieser Ausdruck hier offenbar dazu, eine gewünschte Integration verschiedener Ebenen der Wirklichkeit, aber auch verschiedener Spiritualitäten<sup>164</sup> zu benennen.

Schliesslich wird auch der übervernünftige Aspekt Gottes mit Hilfe dieser Chiffre zum Einheit stiftenden Element. Denn die durch Peter Schellenbaum beschriebene dritte Ebene des Unbewussten („unterhalb“ der von Carl Gustav Jung beschriebenen Ebenen des persönlichen und des kollektiven Unbewusst-

---

<sup>159</sup> Bittlinger (\*1928) war ein Begründer der *Geistlichen Gemeinde-Erneuerung* in Deutschland, die 1963 in Enkenbach/ Pfalz aus dem Marburger Kreis entstand, und wurde 1978 vom Weltrat der Kirchen als Beauftragter für Fragen der Charismatischen Spiritualität nach Genf berufen. Die von ihm gegründete und geleitete Oekumenische Akademie in Schloss Craheim bei Würzburg wurde 1980 vom OeRK als Studienzentrum anerkannt. Anliegen dieser Akademie ist die Förderung einer ökumenischen Spiritualität, bei der es um die Erprobung von kreativ-charismatischen Alternativen zum bürgerlichen Lebensstil geht.

<sup>160</sup> Bittlinger, *Feste*, 134-170.

<sup>161</sup> In: Bittlinger, *Spirituality*, 96-100.

<sup>162</sup> Ebd., 98: „we try to bring again to consciousness our own pre-Christian roots and to integrate them into the understanding of the cosmic Christ.“ Übersetzung: K.H.N.

<sup>163</sup> Ebd., 99.

<sup>164</sup> Vgl. oben die *dritte soteriologische Frage* aus Abschnitt 2.4 der *Einleitung*; ebd., Abschnitt 2.5.

ten),<sup>165</sup> das „leere“ Unbewusste, welches im Zen-Buddhismus als „Leere“ erfahren wurde, beschreibt Bittlinger als diejenige Ebene, „in welcher alle Menschen mit dem kosmischen Christus verbunden sind“.<sup>166</sup>

Es ist meines Erachtens diese Ebene, auf die uns die negative Theologie hinweist: eine übersprachliche, über-vernünftige Einheit mit Gott, die es religiösen Menschen ermöglicht, die Vielheit des Geschaffenen als solches zu erkennen und den jeweils in ihm wohnenden Sinn (*Logos*) anzuerkennen.

#### 2.2.4 Matthew Fox

Der amerikanische Theologe Matthew Fox, der seine kosmische Christologie<sup>167</sup> vor dem Hintergrund der ökologischen Krise entwickelt, betrachtet auch die Theologie der griechischen Kirchenväter kritisch und lehnt vor allem die Theologie des Heiligen Augustinus deutlich ab.

Basilios von Cäsarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Klemens von Alexandria seien mit ihrer kosmischen Christologie „nicht besonders erfolgreich“ gewesen, da ihnen „jene Liebe zur Erde“ gefehlt habe, „auf die eine Theologie des Kosmischen Christus aufbauen“ müsse.<sup>168</sup> Die Theologie von Augustinus dagegen sei vollends dualistisch sowie frauen- und schöpfungsfeindlich.<sup>169</sup>

Die jüdische Weisheitsliteratur dagegen, die Propheten und die apokalyptischen Schriften sowie die kosmologischen Hymnen des Neuen Testaments, weiterhin die Theologie der „Schöpfungsmystiker“ Hildegard von Bingen, Franz von Assisi, Thomas von Aquin, Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart, Dante Alighieri, Juliana von Norwich und Nikolaus von Kues weisen nach Fox „eine reiche Theologie des Kosmischen Christus auf“.<sup>170</sup> Fox beruft sich zur Begründung seiner „schöpfungszentrierten“ Spiritualität auf eine (quasi „ökologische“,) „leibfreundliche“ Tradition, die seiner Auffassung nach neben den griechischen Kirchenvätern auch z.B. von dem irisch-fränkischen Theologen Johannes Scotus Eriugena und von den (rheinischen) Mystikerinnen und Mystikern des Mittelalters vertreten worden sei.

---

<sup>165</sup> Schellenbaum, *Abschied von der Selbstzerstörung*.

<sup>166</sup> Bittlinger, *Spirituality*, 100.

<sup>167</sup> Fox, *Christus*.

<sup>168</sup> Ebd., 165.

<sup>169</sup> Ebd., 53; vgl. Ebd., 165, *Anm.* 82; Fox bezieht sich hier auf Rosemary Radford Ruether, *Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church*, in: *Religion and Sexism*, hrsg. v. Rosemary Ruether, New York 1974, 150-183; vgl. dagegen T. J. van Bavel, *Augustine's View on Women*, *Augustiniana* 39 (1989), fore 1-2, der meint, Augustinus habe in seiner Kritik männlicher (promiskuitiver) Verhaltensweisen durchaus den Interessen der verheirateten Christinnen gedient.

<sup>170</sup> Fox, *Segen*, 191.



Ihm selber wird allerdings vorgeworfen, seine Theologie entstelle „das historische Christentum zu einem Krypto-New-Age-System, das die Menschen vom wirklichen Christus der Schrift“<sup>171</sup> wegführe. Tatsächlich wird Fox auch von wohlmeinenden Kritikerinnen wie Rosemary Radford Ruether eine dualistische Oberflächlichkeit vorgeworfen: Fox übersehe, dass etwa auch den Naturreligionen nicht einfach eine paradiesische, vom Sündenfall (... des Patriarchates; auch hier mache es sich Fox zu einfach!) unbehelligte ursprüngliche Güte zugeordnet werden könne.<sup>172</sup>

Nichtsdestotrotz entbehrt die Kritik Fox' an Augustinus aus Sicht einer heute angesichts der ökologischen Krise aktuellen kosmischen Christologie nicht ganz der Stringenz, denn, wie wir oben<sup>173</sup> gezeigt haben, hat Augustinus die Weltüberlegenheit Gottes derart betont, dass bei aller Beteuerung der Güte der Schöpfung die Abwendung von der Welt stärker als die Zuwendung zu ihr gewichtet wurde. Maximus dagegen geht mit der – gefallenen! – Schöpfung kreativer um, wenn er immer wieder betont, dass Gott auch die zunächst nicht von ihm intendierten Leidenschaften des Menschen in sinnvoller Weise für das Gute nutzt, ja sogar den Teufel ihm selber dienstbar sein lässt.<sup>174</sup>

### 2.2.5 Günther Schiwy zu Papst Johannes Paul II.

Der deutsche Theologe Günther Schiwy, ein Kenner der Theologie Teilhards<sup>175</sup>, zieht (so weit ich sehen kann, im Gegensatz zu Fox) explizit Verbindungen von der Kosmischen Christologie zu esoterischen (Edouard Schuré<sup>176</sup> und David Spangler<sup>177</sup>) und anthroposophischen Autoren (Rudolf Steiner), daneben aber auch zu anerkannt christlichen Autoren wie Jürgen Moltmann und Papst Johannes Paul II.<sup>178</sup>: „Der Geist des Neuen Zeitalters“ – so bestimmt er den Zusammenhang zwischen Christentum und New Age – „ist der

---

<sup>171</sup> So M. Pacwa als Fazit gegen Ende seines Artikels *Catholicism for the New Age*.

<sup>172</sup> Ruether, *Creation Spirituality*, 172: „It is not that Fox lacks a concept of the ‚fall‘, as Cardinal Ratzinger would have it. He has a profound sense of fallenness ... The problem is that he thinks that the roots of the crisis arose about 4500 BC with the rise of patriarchy.“

<sup>173</sup> Kapitel V, Abschnitt 2.

<sup>174</sup> Vgl. oben, Kapitel IX, Abschnitt 4.1. unter (2).

<sup>175</sup> Zu Teilhard vgl. unten, Abschnitt 2.3.2.

<sup>176</sup> 1841-1929, französischer Schriftsteller und Theosoph, Autor von Dramen, Romanen, Gedichten und verschiedenen Abhandlungen über Philosophie, Geschichte und Musik. In seinem Hauptwerk (1889: *Les Grands Initiés/ die grossen Eingeweihten*) versuchte er, eine hinter verschiedenen Philosophien und Religionen der Menschheitsgeschichte liegende esoterische Geheimlehre darzustellen.

<sup>177</sup> Spangler (\* 1945) gilt als einer der einflussreichsten Visionäre der frühen New-Age-Bewegung und war von 1970 bis 1973 ein führendes Mitglied der Findhorn Foundation. In späteren Jahren distanzierte er sich allerdings von der Entwicklung, welche die New-Age-Bewegung genommen hatte.

<sup>178</sup> Schiwy, *Christus*; zu Spangler: 132f., 141-146; zu Schuré: 136f.; zu Steiner: 138-140; zu Moltmann: 69f.; zu Johannes Paul: 17f.

Geist Gottes“<sup>179</sup>.

Als Beispiel einer kosmischen Christologie des 20. Jahrhunderts soll daher noch eine Passage aus der Heilig-Geist-Enzyklika Johannes Pauls II. vom 18. Mai 1986 angeführt werden. In ihr wird das Thema der kosmischen Christologie in Bezug auf die Inkarnation und unter Verwendung der Sprache altkirchlicher Christologie wie folgt formuliert.

„Die Menschwerdung des Gottessohnes bedeutet nicht nur die Aufnahme der menschlichen Natur in die Einheit mit Gott, sondern gewissermaßen alles dessen, was Fleisch ist: der ganzen Menschheit, der ganzen sichtbaren und materiellen Welt. Die Menschwerdung hat also auch ihre kosmische Bedeutung und Dimension. Indem der ‚Erstgeborene der ganzen Schöpfung‘ (Kolossenerbrief 1,15) in diesem individuellen Menschen Christus Fleisch annimmt, vereinigt er sich gleichsam mit der ganzen Wirklichkeit des Menschen, der auch ‚Fleisch‘ ist, und dadurch mit allem ‚Fleisch‘, mit der ganzen Schöpfung“.<sup>180</sup>

Der Schluss von der Annahme des menschlichen Fleisches auf das der ganzen Schöpfung ist freilich nur vor dem Hintergrund der antiken Metaphysik verständlich, nachdem alles, was an derselben Substanz Anteil hat, auch miteinander in Verbindung steht. Gleichwohl ist es auch heutzutage nachvollziehbar, dass durch die Verbindung Gottes mit einem Menschen und seiner gerade auch leidvollen Geschichte die Trennung zwischen Gott und Welt, welche besonders im 20. Jahrhundert von vielen beschrieben wurde, grundsätzlich als überwindbar erscheint. –

Es mag vermutet werden, dass auch die Arbeiten Hans Urs von Balthasars zu der Verwendung kosmisch-christologischer Gedanken in der hier zitierten Heilig-Geist-Enzyklika beigetragen haben, welche in dieser Form sicherlich auch ökumenisch konsensfähig sind.

## 2.2.6 Zusammenfassung

Die hier vorgestellten Theosophen, „Astrosophen“ und Theologen verbindet die Überzeugung, dass durch Jesus Christus die *gesamte* Schöpfung mit Gott verbunden ist. Dies umfasst teilweise auch die Angehörigen anderer Religionen, ja: im Christentum (und im Judentum) werden (etwa: astrologische bzw.

---

<sup>179</sup> Der Zusammenhang dieses Zitats (verkürzt) lautet: „(Es) steht nichts im Wege, ... daß Christen New-Age-Anhänger und New-Age-Anhänger Christen werden, was Kritik aneinander und Selbstkritik nicht ausschließt, sondern erst eigentlich ermöglicht. ... Auf Grund der Zusammenhänge und Parallelen, die wir aufgezeigt haben, drängt sich der Schluß auf: Der Geist [usw.]“: *Der Geist des Neuen Zeitalters*. New-Age-Spiritualität und Christentum, München 1987, 107f. (zitiert nach: Schiwy, *Christus*, 130).

<sup>180</sup> Der Text der Enzyklika findet sich in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls = VApS 71, III.1 (Grund für das Jubiläum des Jahres 2000: Christus, ‚empfangen vom Heiligen Geist‘), Absatz 50. Schiwy, selbst römisch-katholisch und ehemaliger Jesuit, beruft sich auf diese Aussage des Papstes in seinem Buch (*Christus*) auf S. 17; für ihn geht die Theologie dieser Passage auf Pierre Teilhard de Chardin zurück.

astralmythische) Elemente anderer (auch: heidnischer) Religionen ausgemacht.

### 2.3 Zur ökumenischen Diskussion Kosmischer Christologie

In den Kirchen wurde ‚Kosmischer Christologie‘ erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vermehrt Beachtung geschenkt – und zwar im Kontext der Mission, des technologischen und wissenschaftlichen Fortschritts, welcher besonders in der Theologie von Pierre Teilhard de Chardin<sup>181</sup> eine grosse Rolle spielt, und der damit verbundenen ökologischen Probleme. Der Versuch, im Rahmen einer kosmischen Entwicklungsgeschichte die christliche Botschaft mit den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschungen, an denen er selbst als Paläo-Anthropologe beteiligt war, zu versöhnen, führt bei ihm zu einer neuen Sicht auf die Materie und die in ihr von Anfang an angelegte Entwicklung des menschlichen Geistes.

Teilhard's Theologie und weiterhin eine aufsehenerregende Rede des lutherischen Professors aus Chicago, Joseph Sittler (1904-1987)<sup>182</sup>, vor der dritten Weltversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (der damals gerade mit dem Internationalen Missionsrat zusammengeführt worden war) in Neu-Delhi im Jahre 1961 führten in der Folge zu einer ausgedehnteren Diskussion der Kosmischen Christologie, für die nach Sittler auch ökologisch ein dringender Bedarf besteht.

Der indische Kontext insbesondere führte den Teilnehmern an dieser Versammlung vor Augen, dass die Beziehung der Kirche(n) zum Kosmos, zur „Welt“, immer auch ihre Beziehung zu den Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften einschliesst. Wie verhält sich die Kirche ihnen gegenüber? Anhand dieser Herausforderung, eine Theologie der Religionen zu entwickeln, wird deutlich, dass die Frage nach Kosmischer Christologie auch die Frage danach beinhaltet, wie deutlich sich Christen von „der Welt“ abgrenzen müssen bzw. wie stark das Wirken des *Logos* und des göttlichen Geistes auch in der Welt ausserhalb der Kirche vermutet bzw. gesehen und beschrieben werden darf.<sup>183</sup>

Genau diese Frage beschäftigt seit seiner Entstehung auch den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK). Entstanden aus einer Zusammenarbeit des Internatio-

---

<sup>181</sup> Vgl. Lyons, *Cosmic Christ*, 37-49.

<sup>182</sup> Vgl. Lyons, *Cosmic Christ*, 50; 59.

<sup>183</sup> Entsprechend mehr oder weniger missionarisch wird eine Kirche auftreten. Martin Parmentier hat in seinem Vortrag über die altkatholische Ekklesiologie und das Porvoodokument bemerkt, „dass Porvoo die Bedeutung des Sendungsauftrags der Kirche sehr weltbezogen auffasst, möglicherweise weltbezogener als dies in altkatholischen Erklärungen üblich ist“ (Parmentier, *Porvoodokument*, 34).

nen Missionsrates, der Bewegungen für praktisches Christentum und für Glaube und Kirchenverfassung, standen im ÖRK seit jeher Zeugnis (martyria), Dienst (diakonia) und Einheit (koinonia) im Mittelpunkt der Bestrebungen. So stellte sich nicht erst 1961, aufgrund der damaligen allgemeinen gesellschaftlichen Aufbruchstimmung aber damals verstärkt, die Frage, inwieweit Gott Einheit, Dienst und Zeugnis auch vermittels von Ereignissen ausserhalb der verfassten Kirchen wirkt.

Hinzu kamen seit der dritten Weltkonferenz von „Glaube und Kirchenverfassung“ in Lund 1952 (der so genannten Lunder Wende) eine christologische Konzentration der theologischen Arbeit und seit der 2. ÖRK-Vollversammlung in Evanston 1954 eine stark eschatologische Ausrichtung des Rates. Dies führte bei der dritten Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi 1961 und in dem folgenden Jahrzehnt zu einer Diskussion der angeschnittenen Fragestellung unter dem Leitbegriff „Kosmische Christologie“. Daher wurden seither vermehrt Vergleiche zwischen neuzeitlicher und traditioneller Christologie in Bezug auf unsere Fragestellung angestrengt<sup>184</sup>.

Theodor Ahrens hat 1969 diese Diskussion zusammengefasst<sup>185</sup>. Zwei Modelle kosmischer Christologie, die mit den Namen Joseph Sittler und Teilhard de Chardin (1881-1955) verbunden sind, standen zur Diskussion. Beiden gemeinsam, so Ahrens<sup>186</sup>, war die „kosmische Entschränkung einer herkömmlich ekklesiologischen Engführung der eschatologischen Neuschöpfung“. Aus systematischen Gründen behandelt er Sittler vor Teilhard.

### 2.3.1 Joseph Sittler

Sittler beruft sich auf die deuteropaulinische Lehre von der Schöpfung in Christus als ihrem Haupt (nach Kol 1,15-20; hier 1,18) sowie auf die von ihrer Erhaltung und Erlösung durch die Gnade Gottes bei Irenaios von Lyon<sup>187</sup>. Diese altkirchliche Bezugsfigur entnimmt er<sup>188</sup> dem Buch *The Cosmic Christ* (London 1951) von Allan D. Galloway, einem Schüler Paul Tillichs<sup>189</sup>.

Galloway beschreibt darin Irenaios' Theologie als im Gegensatz zur Lehre des Thomas von Aquin stehend: Nicht nur christliche Theologen, etwa Justin der Märtyrer mit seiner Lehre von den ‚ausgestreuten Schöpfungsworten‘ (λόγοι σπερματικοί), hätten Gott unter Umständen auch in ihrer heidnischen Umwelt am Werk gesehen. Noch früher nämlich hätten die Propheten seit Amos

---

<sup>184</sup> Neben dem Beitrag Lyons' (*Cosmic Christ*) siehe z.B. Schneider, *Heilswirksamkeit*. Verstärkt wurde dieser Rückbezug zur kosmischen Christologie der Väter durch den Beitritt mehrerer orthodoxer Kirchen zum ÖRK im Jahr 1961.

<sup>185</sup> Ahrens, *Diskussion*.

<sup>186</sup> Ahrens, *Diskussion*, 85.

<sup>187</sup> Sittler, *Einheit*, 512ff.

<sup>188</sup> So Ahrens, *Diskussion*, 1, Anm. 3; 31f.

<sup>189</sup> Vgl. Thiede, *Christus*, 37.

in die Hoffnung auf Gottes Erlösung ihre gesamte Umwelt mit eingeschlossen, um den sonst unausweichlichen Dualismus (Flucht in eine andere Welt; Überlassen des Diesseits an nicht-göttliche Kräfte) zu vermeiden.<sup>190</sup>

Ähnlich wie Galloway formulieren kann, durch die Begegnung mit Christus würden wir befähigt, „Gott in allen Dingen zu begegnen“<sup>191</sup>, so ist auch bei Sittler die Weltwirklichkeit, so wie der Mensch sie nach einer Begegnung mit Christus wahrnehmen kann, „ein Bild Gottes“<sup>192</sup>. Denn Christus ist nach Sittler „das Ziel, die Fülle und das Ganzsein aller Dinge“; alle Dinge haben „in ihm ihr Wesen“<sup>193</sup>. Die Herrschaft Christi, die sich ausnahmslos auf die ganze Schöpfung erstreckt, umfasst für ihn somit ausdrücklich *mehr* als nur die „Ebene bloßer moralischer und geistiger Macht und Hoffnung“ (513). Denn die aus seiner Sicht mittelalterliche verhängnisvolle „Kluft zwischen Gnade und Natur“, die er allgemein „im westlichen Denken“, wahrscheinlich aufgrund des grossen Einflusses Augustins, feststellen zu können glaubt (516), habe es bei Irenaios noch nicht gegeben. Tatsächlich haben wir oben<sup>194</sup> gesehen, wie Irenaios im Gegensatz zu Aurelius Augustinus eine „diesseitige“ Hoffnung kennt. Auch Maximus kennt eine solche, allerdings durch bewusst auf sich genommenes Leiden, ethischen Einsatz und spirituelle Erkenntnis gekennzeichnete eschatologische Realität<sup>195</sup>.

Nach Ahrens nun berücksichtigt Sittler das „Motiv des (Sünden-) Falls“ nicht hinreichend.<sup>196</sup> Werner Thiede fasst weitere kritische Sichtweisen auf Sittler zusammen<sup>197</sup>. Für ihn passt Sittlers „romantisierende Sicht“ der Erde<sup>198</sup> ins monistisch, nämlich Gott und Welt substanzontologisch identifizierende Paradigma spiritueller Autonomie (vgl. unten, Abschnitt 3). Andererseits lobt er Sittler als einen „zu seiner Zeit noch wenig verstandenen Prophet(en) des ökologischen Auftrags“ (344)! Insofern muss die Kritik von Ahrens relativiert werden, denn in Bezug auf den Menschen spricht auch Sittler jedenfalls von einem ‚ökologischen Sündenfall‘, dessen Folgen zu überwinden er helfen möchte.

In den offiziellen Berichten und Resolutionen der ÖRK-Versammlung in Neu-Delhi 1961, so Ahrens weiter, sei die Konzeption Sittlers ausgebaut worden:

---

<sup>190</sup> Galloway, *Christ*, 9-11.

<sup>191</sup> Ebd., 250: „... once we have encountered God in Christ we must encounter God in all things.“ – Die Welt könne durch Christus als personales Symbol für Gott erfahren werden: So fasst Ahrens, *Diskussion*, 35, Anm. 1, Galloways Ausführungen (*Christ*, 219-221) zusammen.

<sup>192</sup> Ahrens, *Diskussion*, 37.

<sup>193</sup> Sittler, *Einheit*, 512. Im Folgenden Seitenzahlen aus diesem Buch.

<sup>194</sup> Kapitel V, Abschnitt 2.

<sup>195</sup> Siehe oben, Kapitel VI, Abschnitt 4.

<sup>196</sup> Ahrens, *Diskussion*, 10, Anm. 5; 88.

<sup>197</sup> Thiede, *Christus*, 346-352. Im Folgenden Seitenzahlen aus diesem Buch.

<sup>198</sup> „... als wären die Verfluchung des Ackers und die Ausweisung aus dem Garten Eden nach dem Sündenfall nicht geschehen!“ Ebd., 345.

Zu dem „statisch-ungeschichtlichen Wirklichkeitsverständnis“ in Sittlers Christologie trete durch die Betonung einer „der missio vorlaufenden universalen Präsenz Christi“ eine „dynamisch-geschichtliche Variante kosmischer Christologie“<sup>199</sup>; hier allerdings gehe der Bezug zu (dem Menschen) Jesus Christus verloren, „weil das Inkarnationsgeschehen als in die Weltgeschichte prolongiert vorgestellt“ werde<sup>200</sup>. So werde die Warnung der Sektion Zeugnis (Neu-Delhi 1961) nicht ernst genommen, man solle nicht „die Hand Gottes genau in denjenigen geschichtlichen Entwicklungen ... erkennen, die wir persönlich gutheißen“<sup>201</sup>; denn sonst würden „die Konturen des Kirchenbegriffs undeutlich; ... das Wort des Zeugen [könne] nicht mehr verstanden werden als eines, das bringt, was es sagt, und gegenwärtig werden läßt, was vorher nicht Wirklichkeit war“<sup>202</sup>.

### 2.3.2 Pierre Teilhard de Chardin

Diese letztere Tendenz zeige sich, so Ahrens, nun auch in späteren Dokumenten, etwa in der Studienarbeit „Gott in Natur und Geschichte“ (1967)<sup>203</sup>, welche „den Abschluß der ökumenischen Diskussion kosmischer Christologie“ dokumentiere. In dieser Studie sei der Einfluss der Theologie Pierre Teilhard de Chardins festzustellen.<sup>204</sup> Unter Berufung auf Sigurd Martin Daecke<sup>205</sup> stellt er fest: „Auch bei Teilhard sind Natur und Geschichte eng aufeinander bezogen, gehen Schöpfung, Erlösung und Vollendung ineinander über. ... Beide Entwürfe entsprechen sich schliesslich darin, dass das Kreuz Christi in ihnen keinen rechten Platz hat.“<sup>206</sup>

Eine Analyse der kosmischen Christologie Teilhards würde an diesem Ort zu weit führen. 1979 aber hat sich Stefan Schneider mit den verschiedenen Einwänden gegen Teilhards Christologie auseinandergesetzt. Besonders die Auffassung Teilhards, dass Christus nicht nur als der erhöhte Herr in seiner göttlichen Natur, sondern dass er auch kosmisch, also auch als physisches, organisches Prinzip, als Haupt<sup>207</sup>, schon von Anbeginn der Schöpfung deren „Kepha-

<sup>199</sup> Ahrens, *Diskussion*, 85.

<sup>200</sup> Ebd., 87.

<sup>201</sup> Ahrens zitiert (ebd., 87) den *Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen* (ed. W. A. Visser 't Hooft), Stuttgart<sup>2</sup> 1962, 93.

<sup>202</sup> Ahrens, *Diskussion*, 88.

<sup>203</sup> Projektiert wurde die Studie 1962: ebd., 164.

<sup>204</sup> Auch wenn Teilhards Name in der Studie nicht erwähnt werde, so komme doch „die sachliche Berührung, ja strukturelle Ähnlichkeit mit der Weltanschauung Teilhards ... zum Ausdruck in der christologischen Interpretation des Evolutionsgedankens“: ebd., 176f.

<sup>205</sup> Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie, Göttingen 1967, 279ff. 283ff. 367.

<sup>206</sup> Ahrens, *Diskussion*, 178.

<sup>207</sup> Vgl. oben, Kapitel IV, Abschnitte 2-4; Kapitel V, Abschnitt 3.2; Kapitel VI, Abschnitt 3; unten, Abschnitt 4.1.

lisation‘ bewirke, wurde, etwa von Leo Scheffczyk, kritisiert.<sup>208</sup>

Diejenigen Vorwürfe, welche Schöpfung, Erlösung und Vollendung sowie die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu betreffen, lauten in Schneiders Auflistung zu Beginn seines Buches:<sup>209</sup>

- „Die Christologie verdränge die Soteriologie. (Es gäbe keinen Platz für die Erlösung durch den Kreuzestod Christi, da das Schicksal des Menschen Teil einer pankosmischen Evolution sei.)
- Verunmöglichung einer echten Soteriologie durch implizite Leugnung der Erbsünde<sup>210</sup>. ...
- Auf Grund von Teilhards Verständnis der Inkarnation als ‚ein der Dauer der Weltzeit koextensiver Akt‘ und seiner evolutiv-transformistischen Konzeption flößen Christus und mystischer Leib ineinander.
- Teilhard ‚steigere die Gegenwart Gottes in der Welt zu einer förmlichen Christusgegenwart‘. Christus komme nicht nur als erhöhter Herr zur Geltung, sondern auch als kosmologisches ‚Element‘, als physisches ‚Fluidum‘, und bewege die kosmische Entwicklung nach Art einer Naturkraft<sup>211</sup>.
- Das ‚Mysterium der sich vernichtenden Liebe Gottes‘ im Kreuzesgehorsam seines Sohnes würde ‚in eine biologische totale Krafthaushaltslehre hinein verrechnet‘.<sup>212</sup>“

Ähnliche Vorwürfe, so zeigt Schneider (11-13), wurden seinerzeit dem Kardinal Nikolaus von Kues gemacht, und zwar durch dessen Gegenspieler Johannes Wenck<sup>213</sup> (*De ignota litteratura*) und im 19. Jahrhundert durch Michael Gloßner<sup>214</sup> (6-8).<sup>215</sup>

---

<sup>208</sup> In dem Aufsatz „Die Christogenese Teilhard de Chardins und der kosmische Christus bei Paulus“, in: Tübinger Theol. Quartalschrift 143 (1963), 136-174, hier 146, zitiert Scheffczyk indirekt Teilhards Schrift von 1943 „Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité“ (veröffentlicht 1965 als IX. Band der gesammelten Schriften unter dem Titel „Science et Christ“): „Physisch und buchstäblich ist es schliesslich er [Christus] – denn in ihm konvergieren und verschlingen sich alle Linien der Welt –, der dem ganzen Gebäude der Materie und des Geistes seine Beständigkeit verleiht. Und folglich vollendet sich und gipfelt in ihm, dem ‚Haupt der Schöpfung‘, der Grundprozeß der *Kephalisation* in weltweiten Dimensionen, in übernatürlichen Tiefen und in Harmonie mit der ganzen Vergangenheit.“ *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>209</sup> Schneider, *Heilswirksamkeit*, 9f. Im Folgenden Seitenzahlen aus diesem Buch.

<sup>210</sup> Anm. 16: „In Teilhards Grundkonzeption der Welt, die keinen Raum für die Erbsünde läßt, in dem Sinn, in dem sie die Kirche versteht, gäbe es keinen Platz für den Jesus Christus der Evangelien. Durch die Leugnung der Erbsünde verlöre die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus ihren inneren Sinn. D. v. Hildebrand, a.a.O.“ Das letzte Zitat bezieht sich auf: „Dietrich v. Hildebrand, Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes (Regensburg 1969), S. 356.“ (ebd., Anm. 15).

<sup>211</sup> Anm. 18: „Leo Scheffczyk, Die Christogenese Teilhard de Chardins und der kosmische Christus bei Paulus, in Tübinger Theol. Quartalschrift 143 (1963), S. 136-174, ders., Christliche Weltfrömmigkeit, S. 20.“

<sup>212</sup> Anm. 19: „Hans Urs von Balthasar, Die Spiritualität Teilhard de Chardins, in Wort und Wahrheit 18 (1963), S. 347.“

<sup>213</sup> Um 1396 - 1459, Theologe, Vertreter der Spätscholastik.

<sup>214</sup> 1837-1909, neuthomistischer Philosoph und Theologe.

In seinem Werk setzt sich Schneider ausführlich mit diesen Vorwürfen auseinander. Nach seiner Analyse der „kosmischen Funktion Christi nach dem Befund der Hl. Schrift“ (261-324), in der er den Hymnus aus Kol 1,15-20 sowie 1Kor 8,6,<sup>216</sup> Joh 1,3.10 und Hebr 1,2b.3b<sup>217</sup> untersucht, und vor dem Hintergrund zahlreicher Zitate aus Texten Teilhards und Nikolaus' kommt er zu dem Schluss, dass Teilhard tatsächlich nicht ganz der Versuchung entgehe, „über den zentralen Gedanken der recapitulatio, der Neuschöpfung, der Wiedergeburt, Verwandlung und Vergöttlichung das Dogma der erlösenden Versöhnung am Kreuz zu vernachlässigen“ (369).

Auch Nikolaus interpretiert die Verborgenheit Gottes (biblisch Jes 45,15<sup>218</sup>) nicht wie Martin Luther im Sinne einer Verborgenheit im Gegenteil (sub contrario), etwa im Kreuz: Dies hat auch Werner Beierwaltes gezeigt<sup>219</sup>. Jedoch gilt für beide kritisierten Autoren nach Schneider:

„Wie Cusanus stellt Teilhard das Kreuz in das Ganze des Christusereignisses. Wie dieser sieht er es in enger Beziehung zur Auferstehung und Parusie.“ Und: „Der mystische Leib Christi ist auch bei Teilhard begründet durch den Leib Christi am Kreuz, der alle Menschen, Juden und Heiden mit Gott versöhnte und sie ihm als Heilige präsentierte.“<sup>220</sup>

Als Kennzeichen der Person Christi wird in der Folgediskussion, vor allem bei deutschen protestantischen Theologen, das Kreuz betrachtet. Die 4. Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung in Montreal (1963) propagierte so „die Kreuzestheologie als ökumenische Alternative zur kosmischen Christologie“<sup>221</sup>.

Auf der Tagung der Kommission für Weltmission und Evangelisation Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in des ÖRK in Mexiko-City (1963) wurde die Konzentration auf die dynamisch-evolutive Version kosmischer Christologie zugunsten eines allgemeinen providentiellen Geschichts-

---

<sup>215</sup> Tatsächlich hat sich Teilhard einmal auf Nikolaus berufen, als er schreibt: „Im Prinzip müssen wir voraussetzen, dass sie [sc. die Liebe, d.h. die Anziehung, die ein Wesen auf ein anderes ausübt] zumindest in einem Anfangszustand in allem Seienden vorhanden ist ... Schon Platon hat dies gefühlt ... Später ist die Philosophie des Mittelalters mit Denkern wie Nikolaus von Kues praktisch auf dieselbe Idee zurückgekommen“: Teilhard, *Le phénomène humain*, Gesammelte Werke, Paris 1955-1973, Band I, 294; deutsche Übersetzung aus: *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, 258, zitiert nach: Schneider, *Heilswirksamkeit*, 253, Anm. 20. – Zur Beeinflussung Nikolaus' von Kues durch Dionysios Areopagites siehe Beierwaltes, *Platonismus*, 130-171: „Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius“.

<sup>216</sup> „... [es] gibt für uns doch nur ... einen Herrn, Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn“: *Zürcher Bibel*, 266f.

<sup>217</sup> „... durch den Sohn, den [Gott] eingesetzt hat zum Erben aller Dinge und durch den er die Welten geschaffen hat. Er ..., der das All trägt mit dem Wort seiner Macht“: *Zürcher Bibel*, 359.

<sup>218</sup> Vgl. hierzu oben, *Einleitung*, Abschnitt 1.

<sup>219</sup> Beierwaltes, *Platonismus*, 101, Anm. 125.

<sup>220</sup> Schneider, *Heilswirksamkeit*, 372.445.

<sup>221</sup> Ahrens, *Diskussion*, 141f.



handelns Gottes zurückgedrängt<sup>222</sup>. Schliesslich wurde in einem Dokument, das 1964 von der in Bangkok tagenden Ostasiatischen Christlichen Konferenz (EACC) angenommen wurde<sup>223</sup>, festgestellt, die Gegenwart Christi habe „ihren Ort bei der Gemeinde und (werde) von dieser in der Welt repräsentiert.“ Die Kirche unterscheide sich von der Welt „durch die Teilnahme an den Leiden Christi und an der Kraft seiner Auferstehung“<sup>224</sup>.

Auch bei der Entwicklung von verschiedenartigen „Theologien der Religionen“ wurde, besonders im Rahmen pluralistisch argumentierender Theologien<sup>225</sup>, stärker theozentrisch als christozentrisch argumentiert. So scheint es, dass seither Kosmische Christologie als ökumenisches Denkmodell weniger häufig verwendet wird<sup>226</sup>, weil sie einerseits durch eine deutlichere Kreuzestheologie abgelöst werden sollte und andererseits eine breitere Rede von Gott die Konzentration auf Christus ersetzte.

Allerdings scheint einiges vom Anliegen der kosmischen Christologie (nämlich der „kosmischen Entschränkung einer herkömmlich ekklesiologischen Engführung der eschatologischen Neuschöpfung“<sup>227</sup>) im Rahmen der sozial orientierten Programme des ÖRK, besonders in der Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, weiter gelebt zu haben, ohne dass noch vom *kosmischen Christus* geredet wurde.

Die oben<sup>228</sup> beschriebene Spannung zwischen einer eher inklusiven Haltung des Christen im Verhältnis zu seiner Umwelt und seiner Abgrenzung von ihr wird hier besonders deutlich. Eine optimistisch-evolutive Sicht von Natur und Geschichte, die die Inkarnation Christi, in der Ausdrucksweise von Ahrens, „in die Weltgeschichte prolongiert“, steht einer eher pessimistisch-apokalyptischen entgegen, welche das Kreuz ins Zentrum stellt. Eine dementsprechende Spannung findet sich, systematisch gesehen, auch im Neuen Testament: Den Heilungen Jesu und seiner Ankündigung des nahen Reiches Gottes stehen sein Kreuz und seine nun auf bald 2000 Jahre ausgedehnte ‚Parusieverzögerung‘ entgegen.

In der Theologie Maximos´ entspricht dieser Spannung die Betonung der beiden Naturen Jesu Christi, die zur Folge hat, dass zunächst die natürlichen Energien wiederhergestellt werden, um dann nach einem Durchgang durch das Mysterium von Kreuz und Auferstehung endlich in der Theosis in Gott zur

---

<sup>222</sup> Ebd., 179; 188.

<sup>223</sup> Ahrens, *Diskussion*, 190, Anm. 3

<sup>224</sup> Ahrens, *Diskussion*, 191. Werden hier aber nicht die Sündhaftigkeit der Kirche sowie unverschuldetes Leiden ausserhalb von ihr unterschätzt?

<sup>225</sup> Lienemann-Perrin, *Mission*, nennt S. Wesley Ariarajah (103) und Paul F. Knitter (142).

<sup>226</sup> Vgl. aber das Werk Leonardo Boffs (oben, Vorwort).

<sup>227</sup> Ahrens, *Diskussion*, 85.

<sup>228</sup> *Einleitung*, Abschnitt 2.4.

Ruhe zu kommen.<sup>229</sup>

### 2.3.3 Jürgen Moltmann

Insofern Kosmische Christologie nun aber die Kreuzestheologie als ein berechtigtes Anliegen integrieren konnte, hat sie offenbar die gegen sie gerichteten Angriffe überlebt. Wenn Jürgen Moltmann nämlich in *Der Weg Jesu Christi* kollektiv und allgemein „die Schwachen, die Armen und die Kranken“ als Mitglieder der Gemeinschaft der „apokalyptischen Leiden Christi“ betrachtet<sup>230</sup>, betreibt er ganz offenbar eine Art kosmischer Christologie, ohne sie an dieser Stelle so zu bezeichnen.<sup>231</sup>

Grundlage von Moltmanns Theologie ist schon seit 1964<sup>232</sup> die in Christi Leben, Tod und Auferstehung begründete Hoffnung auf die Verherrlichung der Welt und des Menschen in Gott und Gottes in seiner Schöpfung: Später hat er diese Form der Gemeinschaft als eine „kosmische *communicatio idiomatum*“ bezeichnet,<sup>233</sup> als eine „*Perichorese* zwischen Ewigkeit und Zeit“.<sup>234</sup> Diese schliesst auch eine Überwindung des Bösen durch „Allversöhnung“ mit ein – nach Moltmann ist dies eine Konsequenz seiner theologischen Entwicklung, die er im Vorwort zu seinem jüngsten Buch zur Eschatologie (*Das Kommen Gottes*. Christliche Eschatologie) beschreibt, indem er die Grundlinien seiner Theologie benennt, welche sich in den vergangenen dreissig Jahren ‚herauskristallisiert‘ haben. Es seien dies

- „1. ein trinitarisches Bedenken Gottes,
2. ein ökologisches Bedenken der Schöpfungsgemeinschaft,
3. ein eschatologisches Bedenken der Einwohnungen Gottes in seinem Volk“.<sup>235</sup>

Moltmann versuchte im Verlauf dieser Entwicklung, eine *nicht-anthropozentrische*<sup>236</sup> Christologie zu entwickeln, die den Christen und Kirchen in Zeiten von Umweltzerstörung hoffnungsvolle Handlungs-Perspektiven für die Welt

---

<sup>229</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 4.

<sup>230</sup> Moltmann, *Weg Jesu Christi*, 178.

<sup>231</sup> Für Moltmann besteht zwischen Kreuzestheologie und kosmischer Christologie „überhaupt kein Widerspruch“ (persönliche Äusserung an einer Vorlesung in Bern am 5. Juni 2003).

<sup>232</sup> Moltmann, *Theologie der Hoffnung*.

<sup>233</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 337.

<sup>234</sup> Ebd., 325.

<sup>235</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 13.

<sup>236</sup> Die anthropozentrische Weltanschauung bezeichnet er (*Gott in der Schöpfung*, 201) als „ideologische Selbstrechtfertigung des die Welt erobernden, die Natur ausbeutenden und sich selbst vergottenden europäischen Mannes des 19. und 20. Jahrhunderts“.

bietet.<sup>237</sup> Mit seiner gleichberechtigten Darstellung „personaler“<sup>238</sup>, „geschichtlicher“<sup>239</sup> und „kosmischer Eschatologie“<sup>240</sup> und seinem Bestreben, die Person Jesu Christi mit all ihren moralisch-ethischen Ansprüchen sowohl in ihren sozialen Kontext zu stellen<sup>241</sup> als auch in den Horizont der kosmologischen Vorstellungen seiner Zeit (Apokalyptik und Eschatologie)<sup>242</sup>, versuchte Moltmann, der Einseitigkeit einer rein personalen Eschatologie entgegen zu steuern.

Nun scheint Kapitel III seines Werkes *Das Kommen Gottes* („Reich Gottes. Geschichtliche Eschatologie“) den Schwerpunkt des Buches zu bilden (das Kapitel IV „Neuer Himmel – neue Erde. Kosmische Eschatologie“ erscheint auf den ersten Blick eher wie ein ergänzender Anhang<sup>243</sup>). Hier, gegen Ende des III. Kapitels, formuliert Moltmann den Kern seiner (bisweilen sehr persönlich vorgetragenen und verteidigten) Lösung der Hauptprobleme geschichtlicher Eschatologie: seine Theologie der „Allversöhnung und Wiederbringung aller Dinge im Kreuzestod Christi“<sup>244</sup>.

Diese kreuzestheologische Begründung der kosmischen Christologie war schon in seinem Buch *Der gekreuzigte Gott* von 1972 angeklungen; einer der wichtigsten Zeugen für eine solche im Kreuz Christi bzw. seiner ‚Höllenfahrt‘ gründenden Apokatastasis-Lehre ist für ihn – neben Balthasar<sup>245</sup> – Johann Christoph Blumhardt sowie dessen Sohn Christoph Friedrich<sup>246</sup>: die kosmische Christologie des deutschen Pietismus, so wie sie von Friedhelm Groth dargestellt worden ist<sup>247</sup>.

Vor dem Hintergrund der theologischen Herausforderungen aller Kirchen in

---

<sup>237</sup> „Ökologisches Denken“ soll zu einem „entspannte[n] Verhältnis von Natur und Mensch“ führen, welches als „überlebensfähige Symbiose“ bezeichnet werden könnte: ebd., 12.

<sup>238</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 65-149.

<sup>239</sup> Ebd., 150-286.

<sup>240</sup> Ebd., 287-350.

<sup>241</sup> So schon in *Der gekreuzigte Gott*, 105ff. (Kapitel IV. „Der geschichtliche Prozeß Jesu Christi“); *Weg Jesu Christi*, 167ff. (§8, 3. „Jesus – Person in sozialen Beziehungen“).

<sup>242</sup> *Der gekreuzigte Gott*, 147ff. (Kapitel V. „Der eschatologische Prozess Jesu Christi“); *Weg Jesu Christi*, 172ff. (Kapitel IV. „Die apokalyptischen Leiden Jesu Christi“) und 237ff. (Kapitel V. „Die eschatologische Auferstehung Jesu Christi“).

<sup>243</sup> Zwischen dem vor allem protestantischen und jüdischen Theologen gewidmeten Einleitungskapitel („I. Der kommende Gott. Eschatologie heute“) und dem – auf Gott bezogenen – kurzen Abschlusskapitel („V: Herrlichkeit: Göttliche Eschatologie“) stehen die auf drei Bereiche der Schöpfung bezogenen Hauptkapitel: „II. Ewiges Leben. Personale Eschatologie“ (65-149/ 84 Seiten); III. (150-286/ 136 Seiten) und IV. (287-350/ 63 Seiten).

<sup>244</sup> *Das Kommen Gottes*, 283.

<sup>245</sup> Vgl. Balthasar, *Mysterium*, 140-143.

<sup>246</sup> Zu dessen kosmischer Christologie vgl. Hee-Kuk Lim, ‚Jesus ist Sieger!‘ bei Christoph Friedrich Blumhardt. Keim einer kosmischen Christologie (= Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Band 67), Bern 1996.

<sup>247</sup> Moltmann selbst verwies mich auf Groth, *Wiederbringung*, als seine eigene Quelle.

den Bereichen Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (den ethischen Leitbegriffen des 1983 auf der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Vancouver 1983 begonnenen so genannten ‚konziliaren Prozesses‘) hat sich Moltmann stets darum bemüht, „Wege zur psychischen“ und „zur politischen Befreiung“ aufzuzeigen<sup>248</sup>, wobei er die Gemeinschaft heutiger Märtyrer mit den „apokalyptischen Leiden Christi“<sup>249</sup> betont<sup>250</sup>.

Eine derart ‚katholische‘ Gesamtschau legt den Gedanken nahe, dass wie die Teilnahme an den Leiden Christi, so auch die an der Kraft seiner Auferstehung nach Moltmann nicht auf die christlichen Gemeinden allein begrenzt werden kann; wie denn auch Christus selbst nach Lukas gelehrt hat, es erweise sich der als ein Christ (ein Nächster, ein Genosse des Bundes mit Gott), der die Not eines Jeden wahrnimmt und lindert (Lk 10,25-37), und er sei selbst präsent in den Geringsten (Mt 25,40) – sicher nicht nur in den Getauften unter ihnen. –

Weil Moltmann die Gegenwart als eine Krise des neuzeitlich geprägten modernen Denkens begreift, versucht er, auch unter Heranziehung altkirchlicher und orthodoxer Begriffe, die positiven Seiten des antiken kosmologischen Denkens für heute neu wiederzugewinnen. So spricht er 1989 (*Der Weg Jesu Christi*)<sup>251</sup> erstmals ausdrücklich von „kosmologischer Christologie“ (64) und benennt folgendermassen die „kosmischen Dimensionen“ der Auferstehung Jesu (275f.):

- die christliche Hoffnung auf eine Neuschöpfung der Natur, welche „auf Hoffnung hin unterworfen“ ist (Röm 8);
- die eschatologische Vernichtung des Todes (orthodoxe Osterliturgie);
- die Solidarität mit allen, die wie Christus nicht eines natürlichen, sondern eines gewaltsamen Todes sterben;
- eine kosmische Friedensvision (Kol 1) von der Versöhnung des Alls;
- die Schechina der „Fülle der Gottheit“, welche „leibhaftig in Christus wohnt“ (Kol 2,9), als Zeichen für eine „Vergöttlichung des Kosmos“ (orthodoxe Dogmatik);
- eine „Ehrfurcht vor dem Leben“ (Albert Schweitzer) aller Geschöpfe.

„Erst eine kosmische Christologie“, schreibt er dann explizit, vollende „die existenziale und die geschichtliche Christologie“ (278), denn:

„Erst die Friedensvision von der Versöhnung des Alls öffnet den Erwartungshorizont, in welchem die durch menschliche Gewalttat verwundete Natur durch menschliche Friedensgeschichte geheilt werden kann.“ (278f.) Dabei gehe es nicht nur um menschliche Gewalttat, denn „Evolution ist nicht nur ein aufbauendes, sondern auch ein grausames Geschäft der Natur.“ (318) „Christus muss zum Erlöser der Evolution werden, wenn er mit ihr zusammengedacht werden soll“ (321).

---

<sup>248</sup> Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 268-292; 293-315.

<sup>249</sup> So der Titel des IV. Kapitels von *Weg Jesu Christi*, 172-236.

<sup>250</sup> Ebd., 219-226.

<sup>251</sup> Im Folgenden Seitenzahlen in Klammern aus diesem Buch.

Moltmanns Christologie wurde zwar, wie er schreibt, „in messianischen Dimensionen“ (so im Untertitel) konzipiert, d.h. im Kontext der Juden und Christen sowohl verbindenden wie auch trennenden Messias Hoffnung. Gleichzeitig zielt sie aber auf das Heil der ganzen Schöpfung: Nicht nur in dem ausdrücklich der Kosmischen Christologie gewidmeten sechsten Kapitel („Der Kosmische Christus“: 297-336), sondern auch im fünften über die („eschatologische“) Auferstehung Christi (237-296) reflektiert Moltmann die „kosmischen Dimensionen“ der Christologie (275-279).

Wenn daher später Bertold Klappert in seiner (im ganzen zustimmenden) Auseinandersetzung<sup>252</sup> mit Moltmanns eschatologischen und christologischen Hauptwerken<sup>253</sup> angemerkt hat, dessen „kosmische(r) Paradigmenwechsel“ („Die Jahwegeschichte Israels wird universal“) lasse den heute fälligen „israel-theologischen Paradigmenwechsel“ („Ein Licht zu erleuchten die Heiden – zur Verherrlichung deines Volkes Israel“) nicht klar genug zur Geltung kommen, so antwortet Moltmann, er wolle nicht derart „auf Israel reduzieren“<sup>254</sup>, wie es Klappert vorschlage, ohne jedoch „Re-Visionen und neue Visionen“<sup>255</sup> auszuschliessen.

Insgesamt will Moltmann schon 1989 explizit den Bereich des Geschichtlichen noch einmal auf den Bereich der Natur hin überschreiten, in des Autors Worten: „Die menschliche Geschichte [soll] ökologisch im Rahmen der Natur an[ge]siedelt“ werden (13). Am Ende des Buches (310) legt er den „Entwurf einer differenzierten kosmischen Christologie“ vor, die die ganze Heilsgeschichte umfasst: Schöpfung am Anfang (*creatio originalis*), Evolution (*creatio continua*) und Erlösung (*creatio nova*). So bemüht er sich, im Rahmen seiner „eschatologischen Christologie“ eine in den Verheissungen an das Volk Israel grundlegende Christologie mit „kosmischem Horizont“ (90) zu entwerfen.

Den kosmischen Aspekt Christi findet Moltmann im Bereich der traditionellen *Logos*-Christologie verwurzelt, die – nach ihm ursprünglich Weisheits-Christologie – „als solche kosmische Christologie“ (306) sei. Sie habe ihren Seinsgrund im Tod Christi (306) und ihren Erkenntnisgrund in seiner Auferstehung (304). „Christi Herrschaftsbereich“ sei „die ganze Schöpfung“ (303): Sichtbares und Unsichtbares, Erde und Himmel; die Kirche sei als „Anfang des versöhnten und zum Frieden gekommenen Kosmos zu verstehen“ (308).

Diese Vision der kosmischen Erlösung ergebe sich, so Moltmann weiter, logisch aus seiner eigenen Christologie und Anthropologie (307): Der Gott Jesu Christi sei ja Schöpfer der Welt und Erlösung kein gnostischer Mythos. – Ent-

---

<sup>252</sup> Klappert, *Worauf wir hoffen*, 135 mit Anm. 25.

<sup>253</sup> Nämlich: *Das Kommen Gottes* und *Der Weg Jesu Christi*.

<sup>254</sup> Klappert, *Worauf wir hoffen*, 155.

<sup>255</sup> Ebd., 156. Seitenzahlen im Folgenden aus: *Der Weg Jesu Christi*.

sprechendes gelte auch für die Eschatologie<sup>256</sup>:

„Sie erschöpft sich nicht in einer personalen Eschatologie“ (87): „Das ‚ewige Leben‘ ergreift ... *diesen* Menschen ... ganz nach Seele und Leib und darüber hinaus alles Lebendige ... Was dort nach dem Tod als ‚Auferweckung der Toten‘ erhofft wird, heißt hier das in der Liebe gelebte Leben. ... Das ‚wahre Leben‘ heißt hier Liebe und dort Herrlichkeit“ (83).

Im Gegensatz zu Ernst Bloch will Moltmann also auch nicht an der „Seele als Existenzkern“ des noch ungelebten Lebens festhalten (82). Auch halte er nicht an der antiken, aber seiner Ansicht nach einseitigen Vorstellung von der Seele als einer göttlichen, unsterblichen Substanz (wie bei Platon: 75) fest. Die Seele verstehe er vielmehr als ein transzendentes Subjekt wie schon Johann Gottlieb Fichte (78). Sie dürfe sich in der Liebe ihres Schutzmantels entäussern (83), ganz „Fleisch werden“, um als Leib ganz leben, ganz sterben und auch ganz auferstehen zu können (84). Hierin dürfe der Mensch getrost der Fleischwerdung des göttlichen *Logos* nachfolgen: „Nicht durch Selbstbewahrung, sondern durch Selbstentäußerung an das Andere und Fremde findet sich der Mensch“ (84).

Anders als in der traditionellen Christologie, wie sie auch Maximos voraussetzt, ist es hier jedoch nicht der göttliche *Logos*, welcher sich in Christus (und, sekundär, durch ihn, in gewisser Weise auch in der Schöpfung, der Schrift und den Menschen<sup>257</sup>) verkörpert, sondern es ist die transzendental verstandene Seele, welche sich inkarniert. Dabei changiert diese zwischen Unsterblichkeit und Sterblichkeit, während bei Maximos das göttliche Wort (bzw. ein einzelner göttlicher *logos*) einem Menschen das Dasein verleiht, der mit seinem sterblichen Leib und seiner Gott mehr oder weniger zugewandten Seele stets an beiden Seinsbereichen Anteil hat.

Moltmann nimmt die altkirchliche Zweinaturenlehre kritisch auf bzw. möchte sie weiterführen. Wie bei allen christologischen Fragen geht es ja auch hier immer noch und immer wieder um Fragen zum Verständnis der Person Christi, so wie es auf den Konzilien zu Nicäa (325) und Chalkedon (451) formuliert wurde: Dass und inwiefern er „eines Wesens mit dem Vater“ („ὁμοούσιον τῷ πατρί“) <sup>258</sup> sei, ist ja offenbar „bis heute“ immer noch „nicht ausdiskutiert“! <sup>259</sup> Dieses göttliche (das heisst unsterbliche, aber im Rahmen apophatischer Theologie auch unerkennbare) Wesen Christi zusammenzudenken mit seiner menschlichen Natur, ist spätestens seit Chalkedon Aufgabe und Inhalt jeder Christologie – und daher auch jeder so genannten „kosmischen“ Christologie.

Moltmanns Hauptkritikpunkt an der klassischen Zwei-Naturen-Lehre ist ihre

---

<sup>256</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 87. Im Folgenden Seitenzahlen aus diesem Buch; *Hervorhebungen* von Moltmann.

<sup>257</sup> Vgl. hierzu oben, Kapitel VI, Abschnitt 1.

<sup>258</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (COD) <sup>3</sup>1973, 5.

<sup>259</sup> So Josef Wohlmuth, in: COD <sup>3</sup>1973, 2.

(angebliche) Schlagseite hin zum Dokerismus: Wenn etwa seit Basilios<sup>260</sup> (und vor allem dann bei Aurelius Augustinus) Jesu menschlicher (!) Natur aufgrund ihrer (Ur-) Sündlosigkeit eine quasi-göttliche Unsterblichkeit zugeschrieben worden sei<sup>261</sup>, sieht Moltmann eine Notwendigkeit zur Korrektur der Tradition: Denn der Tod, den Jesus erlitt, so Moltmann, wäre dann streng genommen nicht sein eigener Tod gewesen, sondern („in ihm“) eher der unsere (als Strafe für unsere Sünde)!<sup>262</sup> Der Abstand zwischen seiner und unserer menschlichen Natur – mithin auch zur übrigen Schöpfung! – wäre zu gross; es gäbe keine echte Vermittlung mehr.<sup>263</sup>

Schon in seinem christologischen Erstwerk (*Der gekreuzigte Gott*)<sup>264</sup> behandelt Moltmann diese Fragen an zentraler Stelle. Leider gelangte er bei seiner Kritik der Zweinaturenlehre (214-222; 216) nicht weiter als bis zu Kyrill von Alexandria, dessen rechthgläubige Interpretation zur Zeit von Maximos ja gerade Gegenstand der Diskussionen war: Sowohl Monotheleten als auch Dyotheleten beriefen sich mit Vorliebe auf Kyrill, und erst Maximos hat die Frage beantwortet, die auch Moltmann bewegt: Wie kann in der einen gottmenschlichen Person Jesu Christi beides sein, der ‚Schrei der Gottverlassenheit‘ und Gottes reale Gegenwart?<sup>265</sup>

Der Tod Jesu am Kreuz nun wird hier bei Moltmann (189) jedenfalls zum Zentrum der Theologie; dies in Aufnahme und kritischer Abgrenzung zu der damaligen Gott-ist-tot-Theologie. Auch auf katholischer Seite (bei Karl Rah-

---

<sup>260</sup> Basilios von Caesarea (um 330-379), genannt ‚der Grosse‘, Asket, Bischof und Kirchenlehrer. Er, sein Bruder Gregor von Nyssa und ihr gemeinsamer Freund Gregor von Nazianz werden als die drei kappadokischen Kirchenväter bezeichnet.

<sup>261</sup> Moltmann, *Weg Jesu Christi*, 68f., Anm. 20 (im Rahmen des Paragraphen „2. Thema und Schema kosmologischer Christologie“, 64-74).

<sup>262</sup> Ebd., 71.

<sup>263</sup> Tatsächlich werden wir weiter unten (Abschnitt 4.1) die im Verlauf der ersten Jahrhunderte zunehmende Einseitigkeit in der Betonung der göttlichen Würde des angenommenen menschlichen Fleisches Jesu im Verhältnis zur kosmischen Dimension der göttlichen Natur Christi diskutieren, gipfelnd in der „Theologie des Fleisches“ Jesu Christi bei Markell von Ankyra (Abschnitt 4.1.1); diese war allerdings eine eschatologische Vorwegnahme einer „Theologie allen Fleisches“.

<sup>264</sup> Im Vorwort („Zur Verständigung über das Thema“, 10) schreibt der Moltmann, er wolle sich an den Fragen der ‚Negativen Dialektik‘ und der ‚Kritischen Theorie‘ von Th. W. Adorno und Max Horkheimer orientieren, nachdem sich acht Jahre zuvor seine *Theologie der Hoffnung* an Ernst Blochs Philosophie der Hoffnung orientiert hatte. – Im Folgenden Seitenzahlen aus diesem Buch.

<sup>265</sup> Im liebenden Menschen, so kann nach Maximos formuliert werden, ist Gott in der Tat trotz allem Leid in der Welt präsent; Jesus Christus aber ist das Urbild des liebenden Menschen wie auch der ganzen Schöpfung. Dementsprechend trifft Moltmanns Kritik an dieser Stelle nicht die Zweinaturenlehre als solche, denn Maximos spricht Jesus nicht nur göttlich-unsterbliche Energien, sondern auch menschlich-kreatürliche (sterbliche) zu. Es lohnt sich daher auch, Maximos’ Theologie mit ihren Konsequenzen für das Verständnis Gottes und Jesu Christi noch genauer zu betrachten.

ner<sup>266</sup> und Hans Urs von Balthasar;<sup>267</sup> vgl. auch Hans Küng<sup>268</sup>) wurde geradezu vom *Tod Gottes* gesprochen. Hierzu hat Eberhard Jüngel – im Anschluss an einen Verweis auf „Bonhoeffers Beitrag zur Heimkehr der Rede vom Tode Gottes in die Theologie“<sup>269</sup> – zeigen können, dass diese von Nietzsche gegen das Christentum verwendete Rede in Georg Wilhelm Friedrich Hegels philosophischer Lutherinterpretation zu finden ist, nach der der „spekulative Charfreitag“ [sic!] zu Gottes notwendiger, aber vorübergehender Selbsterniedrigung gehört.<sup>270</sup> Jüngel formuliert theologisch: „Die Rede vom Tod Gottes besagt ..., dass Gott der sich auf das Nichts Einlassende ist“: „Gott bekämpft das Nichts, indem er es nicht sich selbst überlässt“: „Als Gott sich mit dem toten Jesus identifizierte, hat er das Nichts *innerhalb* des göttlichen Lebens geortet. Doch indem Gott dem Nichts einen Ort im göttlichen Sein eingeräumt hat, hat er diesem die chaotische Wirkung seiner gespenstischen Attraktion genommen“.<sup>271</sup>

Moltmann spricht statt vom „Tod Gottes“ vom „Tod des Sohnes“, mithin (dogmatisch angemessener, da die menschliche Natur Christi sicher *in* Gott sei) von einem „Tod in Gott“ (192). Dieser erst mache es möglich, dass der – tote – Sünder in die Gemeinschaft des lebendigen, trinitarischen Gottes (besser: in die Gemeinschaft des im Geist auferweckten Sohnes mit dem Vater) *hinein genommen* wird, was eine kosmische Christologie (und zwar auch als *präsentische* Eschatologie) erst ermögliche; denn eine solche Hineinnahme gelte dann (auch *vor dem Tod!*) für den *ganzen* Menschen: für den Bereich seiner Seele<sup>272</sup> ebenso wie für den Bereich der Politik<sup>273</sup> – einschliesslich der Überwindung des „Teufelskreises der industriellen Naturzerstörung“ (307f.).<sup>274</sup>

Auch in seiner zweiten Christologie (1989)<sup>275</sup> benennt Moltmann wiederum fünf Aporien der altkirchlichen „kosmologischen Christologie“ (70-73: der ewige *Logos* ist zu wenig historisch, sterblich, leidensfähig; Gott ist apathisch,

<sup>266</sup> Durch Jesu Tod wurde „unser Tod zum Tod des unsterblichen Gottes selbst“: *Schriften zur Theologie* IV, 1964, 146 (zitiert nach: Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 186, Anm. 5).

<sup>267</sup> Balthasar spricht vom „Tod Gottes als Quellort von Heil, Offenbarung und Theologie“: *Mysterium*, 133-326, besonders 159ff. (zitiert nach: Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 186, Anm. 7).

<sup>268</sup> Küng, *Menschwerdung*, 13; 207-222.

<sup>269</sup> Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen <sup>6</sup>1992, 74-83.

<sup>270</sup> Ebd., 114. Den Begriff des ‚spekulativen Charfreitags‘ erläuterte Hegel in seiner Schrift *Glauben und Wissen* (Gesammelte Werke, Bd. 4, 1968, 413f.), zitiert nach: Jüngel, ebd., 87, Anm. 32.

<sup>271</sup> Ebd., 297. *Hervorhebung*: Jüngel.

<sup>272</sup> „Wege zur psychischen Befreiung des Menschen“: Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 268-292.

<sup>273</sup> „Wege zur politischen Befreiung des Menschen“: ebd., 293-315.

<sup>274</sup> Zwischen ‚kosmischer‘ und ‚geschichtlicher‘ Eschatologie wird hier noch nicht so systematisch unterschieden wie später in *Das Kommen Gottes*.

<sup>275</sup> *Weg Jesu Christi*. Im Folgenden Seitenzahlen aus diesem Buch.



die „Reichstheologie“ chiliastisch). Er zeigt aber auch die Aporien der seit der Neuzeit vorherrschenden „Jesulogie“ (82) auf, einer Christologie, die sich auf den Menschen Jesus konzentriert und die Moltmann nicht nur in der Aufklärung (bei Immanuel Kant, 77<sup>276</sup>), sondern auch bei Friedrich Schleiermacher (78f.) und später bei Rahner (80f.) ausmacht: Die heute angesichts der Widersprüche der modernen Zivilisation brennenden christologischen Fragen lassen sich seiner Ansicht nach ohne einen eschatologisch-kosmischen Horizont nicht beantworten; diese Fragen lauten nach Moltmann:

- (mangelnde *Gerechtigkeit*:) „wer ist Christus für die Armen?“ (85);
- (mangelnder *Friede*:) „wer ist Christus für uns vom atomaren Inferno Bedrohte?“ (87);
- (Zerstörung der *Schöpfung*:) „wer ist Christus für die sterbende Natur und uns?“ (ebd.).

Ob aber eine „Allversöhnung und Wiederbringung aller Dinge im Kreuzestod Christi“ den hohen Ansprüchen der göttlichen *Gerechtigkeit* standhalten wird, kann gefragt werden (vgl. unten, Abschnitt 5.1): Vergibt Christus einfach uns vergleichsweise Reichen in Europa unsere Ausgrenzung der Armen aus anderen Kontinenten? Oder muss eine dauerhafte Gesinnungs- und Verhaltensänderung hinzutreten?

Die fortschreitende Zerstörung der *Schöpfung*, welche etwa die Vernichtung immer weiterer Arten und Gattungen von Tieren, Pflanzen und auch menschlichen Kulturen mit sich bringt, erfordert weiterhin einen Glauben an Gottes Güte, der allein mit den Mitteln der Vernunft nicht zu rechtfertigen ist, sondern nur in einer transzendenten Hoffnung echten Trost finden kann: Die altkirchliche Osterliturgie eröffnet tatsächlich, etwa mit ihrer paradoxen Wendung von der „glücklichen Schuld Adams, welche in Christus einen Erlöser gefunden hat“, eine Sichtweise auf die Welt, die vor einer Verzweiflung bewahren kann, welche die Vernunft, für sich allein genommen, nahelegen könnte.

Schliesslich kann echter *Friede* nur durch Feindesliebe erreicht werden. Dazu gehört einerseits der Verzicht auf Dominanz<sup>277</sup>, andererseits ein Gottesverständnis, das auch ein echtes Mit-Leiden Gottes beinhaltet: Jesus Christus kann die von Krieg und anderen Katastrophen Bedrohten nur trösten, weil er selber Leid auf sich genommen hat, bis hin zum Unverständnis demgegenüber, was er als Gottes Willen empfunden hat. Ähnlich kann auch Gott uns nicht trösten, wenn nicht auch er unser Leiden mit-empfinden kann.<sup>278</sup>

---

<sup>276</sup> Kant kennt zwar (vgl. unten, Abschnitt 4) eine kosmische Interpretation des Wortes Gottes, will diese aber gerade nicht primär mit dem historischen Jesus verknüpfen.

<sup>277</sup> Vgl. unten, Abschnitt 4.1.2.

<sup>278</sup> Vgl. unten, Abschnitte 4.3.2 - 4.3.3.

### 2.3.4 Kurt Stalder

Im Anhang zu seinem ekklesiologischen Buch *Die Wirklichkeit Christi erfahren*<sup>279</sup> macht sich der christkatholische Theologieprofessor Kurt Stalder Gedanken darüber,

„ob die Herrlichkeit Gottes auch etwas mit den Autos und den anderen Erzeugnissen der Technik zu tun habe, da sie doch alle zur Erde gehören“. Er behauptet, „dass Technik überhaupt nur möglich sei, weil die Herrlichkeit, das heißt die Wirklichkeit Gottes, in der Welt gegenwärtig ist“.<sup>280</sup>

Nach Stalders Ansicht begründen die Beziehungen, die in Gott selber sind, „unübersehbare Beziehungen zwischen den Dingen.“ In diesem „wohlgeordneten Zusammenhang“, der so etwas wie technische Entdeckungen überhaupt möglich mache, sei „das im Spiel, was in den ersten Sätzen des Johannes-evangeliums als ‚Wort‘ oder ‚Logos‘ bezeichnet wird und auch ‚Sohn Gottes‘ heißt.“

So wird Christus auch für Stalder auch schon in der Geschichte bestätigt, welche im Alten Testament bezeugt wird: „Die Partnerschaft, die im Christusereignis begründet ist, ist schon vorher im Gang“.<sup>281</sup> Man könne Jesus unmöglich existentiell im Glauben annehmen, ohne das Judentum zu verstehen.<sup>282</sup> Umgekehrt ist auch die Schöpfung für ihn als Christen ohne das Christusereignis nicht verständlich:

„Ich würde sagen, indem Gott die Menschen geschaffen hat, war schon das Christusereignis drin. Er kann die Menschen nicht anders schaffen. Er kann nicht freie Partner haben, ohne bereit zu sein, sich selbst in diesem Unternehmen aufzuopfern. Die Erschaffung geschieht darum in Christus“.<sup>283</sup>

Mit diesen Gedanken mag Stalder einen weitgehenden kosmisch-christologischen ökumenischen Konsens formuliert haben.

### 2.3.5 Zusammenfassung

In der ökumenischen Diskussion Kosmischer Christologie war zunächst der Stellenwert der Kreuzestheologie umstritten. Diese konnte jedoch, etwa durch Jürgen Moltmann, in die Kosmische Christologie integriert werden. Die sich hieraus ergebende Spannung wird uns jedoch weiter unten, bei der Diskussion des ‚Leidens Gottes‘ bzw. der ‚skotistischen‘ Motivation der Inkarnation Christi (Abschnitt 4.3) noch weiter beschäftigen.

---

<sup>279</sup> Stalder, *Wirklichkeit Christi*, 303-6.

<sup>280</sup> Stalder, *Wirklichkeit Christi*, 305f. 305; er bezieht sich hier auf den Ruf aus dem Sanctus (Jes 6,3): „Voll sind Himmel und Erde deiner Herrlichkeit“.

<sup>281</sup> Stalder, *Sprache*, 330-332; 330: „Das Alte Testament ist die Darstellung und Bezeugung der dem Christusereignis vorausgehenden Bestätigungen der im Christusereignis begründeten Partnerschaft.“

<sup>282</sup> Ebd., 331.

<sup>283</sup> Ebd., 332.

## 2.4 Ergebnis, Vergleich und weiterführende Fragen

### *2.4.1 Ergebnis*

Betrachten wir die beschriebenen Traditionsstränge kosmischer Christologie im Überblick, so ergibt sich der Befund, dass nebeneinander antikirchliche Theosophen (wie Annie Besant), christliche Gnostiker (wie Arthur Schult) und New-Age-Anhänger (wie Günther Schiwy), Anthroposophen (wie Rudolf Steiner) und (christ- bzw. alt-)katholische Theologen (wie Franz von Baader, Friedrich Michelis, Pierre Teilhard de Chardin, Papst Johannes Paul II. und Kurt Stalder), aber auch Lutheraner (wie Joseph Sittler und Allan Galloway), Kongregationalisten (wie George Stevens) und viele andere<sup>284</sup> Christologien in kosmischen Dimensionen formuliert haben, und dies oft unter (teils kritischem) Rückbezug auf altkirchliche und/ oder neuere orthodoxe Theologen.

Diese übergrosse konfessionelle Bandbreite überrascht angesichts der biblischen Zeugnisse nicht; innerhalb der kirchlichen Theologie wird aber mit Abgrenzungsfragen zu theosophisch inspirierten Ansätzen gerungen. Kosmische Christologie erweist sich so als ein Bereich religiöser Sprache, welcher es durch seine Offenheit ermöglicht, (vor allem:) Christen allerlei Art miteinander ins Gespräch zu bringen. Dieselbe Offenheit sollte auf der anderen Seite aber fundamentalistische Engführungen ausschliessen. Sie verlangt allerdings nach einer Theologie, die kohärent genug ist, den ganzen Kosmos zu thematisieren, ohne das spezifisch Christliche zu verfehlen.

### *2.4.2 Vergleich und weiterführende Fragen*

Einige wichtige strukturelle Momente, die wir in der christologischen Kosmologie Maximos´ feststellen konnten, sind auch in verschiedenen der untersuchten modernen kosmischen Christologien zu finden: so

- (1) die Unterscheidung der Dimension Gottes von der Dimension der geschöpflichen Ewigkeit (Friedrich Michelis, Arnold Bittlinger);
- (2) die zentrale Stellung Christi, die alle Bereiche der Schöpfung, angefangen bei ihrem schlichten Dasein, umgreift (Franz von Baader, Arthur Schult, Joseph Sittler): nämlich die Menschenwelt wie auch seine Umgebung (Rudolf Steiner);
- (3) die präsentische Dimension der Erlösung in der freiwilligen Annahme von Leid durch den Menschen (bzw. durch Christus) und sogar durch Gott (Kurt Stalder) – ethische Erwägungen, welche gerade auch den Be-

---

<sup>284</sup> Z.B. George A. Maloney S.J., *The Cosmic Christ from Paul to Teilhard*, New York 1968 und Urs-Beat Fringeli, *Die Wiedergewinnung des kosmischen Christus*, Heidenheim 2001 (römisch-katholisch); Andreas Rössler, *Steht Gottes Himmel allen offen? Zum Symbol des kosmischen Christus*, Stuttgart 1990 (zitiert nach Schroeder, *Christus*, 235) (anthroposophisch).

- reich der (Kirchen-)Politik nicht ausschliessen (Jürgen Moltmann);  
(4) die Ausdehnung des Leibes Christi auf die ganze Schöpfung (Matthew Fox, Günter Schiwy) mit ihrer auf das Ziel des vollendeten Leibes Christi gerichteten Geschichte (Pierre Teilhard de Chardin).

Der technische Fortschritt und der mit diesem einhergehende Wandel des Weltbildes seit der Neuzeit hat es allerdings notwendig gemacht, die Gedanken der kosmischen Christologie jeweils neu zu formulieren. Dies gilt besonders für den Evolutions- oder Fortschrittsgedanken (Teilhard de Chardin, Stalder, vgl. Steiner<sup>285</sup>), der bei Maximos weniger stark ausgeprägt ist: Maximos konstatiert für den Bereich der Schöpfung (sinnlich Wahrnehmbares und gedanklich Erkennbares) einfach generell ‚Bewegung‘ als Charakteristikum, ohne dass diese als solche schon positiv oder negativ qualifiziert wäre. Nach seiner Theologie wirkt Gott aber genau dann einen echten ‚Fortschritt‘, wenn der menschliche Wille, durch das liebevolle Wirken Christi zu seiner ursprünglichen Freiheit wiederhergestellt, tatsächlich in der Nachfolge Christi ggf. (in liebender Annahme der Mitmenschen, auch und gerade der Sünder) der freiwilligen Umwandlung seiner eigenen menschlichen Energien in noch bessere, aber bisher unbekannte, nämlich: göttliche, zustimmt. Der spirituelle Aufstieg des Menschen im Bereich von Ethik und Gotteserkenntnis steht hier an erster Stelle, verglichen mit der heutigen Betonung einer Steigerung spezifisch menschlicher Fähigkeiten im Sinne technischen Fortschritts. Dennoch stellt gerade dieses Erfülltwerden des Menschen mit göttlicher Energie bei Maximos eine Zielrichtung (Entelechie) der ganzen Schöpfung dar.

Wenn Kosmische Christologie als Begründung für ökologisches Handeln und Bewusstsein herangezogen werden soll, so mag eine Schwierigkeit darin liegen, dass auch die Technik zur ganzen Schöpfung gehört (vgl. oben, Abschnitt 2.3.4). Aber auch diese gilt es den göttlichen Intentionen (*logoi*) entsprechend zu gebrauchen. Immerhin werden durch das Glaubensbewusstsein, dass *alles* durch Christus geschaffen ist und wirklich nichts ausserhalb des *Logos* sein Dasein empfängt, jeglicher Akosmismus und Dualismus ausgeschlossen.

Was also ist der Beitrag Maximos' zur heutigen kosmischen Christologie, die in diesem Abschnitt in ihren wichtigsten Ansätzen beschrieben worden ist? Im Folgenden (Abschnitte 3-5) soll auf den Ertrag der maximianischen Theorien der Theosis, Anakephalaiosis und Apokatastasis für die Kosmische Christologie im Einzelnen eingegangen werden.

---

<sup>285</sup> Vgl. hierzu unten, Abschnitt 4.2.6.

### 3. Zur Theosis

Wie kann eine Vergöttlichung so beschrieben werden, dass einerseits Mystizismus, Sektierertum und reine Gnosis vermieden werden – eine Gnosis, welche ‚die Vielen‘, für die Christus sein Leben hingab (Mk 14,24), von einem Heil, das bloss noch durch Erkenntnis vermittelt ist, ausschliesst, so dass die Vergöttlichung gerade nicht kosmisch zu denken wäre – ; und andererseits so, dass die Souveränität Gottes gewährleistet bleibt und dadurch ein Pantheismus, der nicht mehr zwischen Gott und der Welt unterscheiden würde, vermieden wird?

Erich Przywara, der Lehrer Urs von Balthasars, versucht in seiner Theorie der Seinsanalogie einen gangbaren Weg im Sinn des Vierten Laterankonzils von 1215.<sup>286</sup> Przywara spricht neben Pantheismus auch von „Theopanismus“. Dieser bildet für ihn gleichermassen einen Irrweg, der dem Pantheismus strukturell entgegengesetzt sei: Während im Pantheismus alles letztlich Gott sei (Gott sei dann aber vom Menschen und seiner Gesetzeserfüllung abhängig; dies wiederum sei Kennzeichen jüdisch-messianischen Denkens), sei andererseits im Theopanismus Gott letztlich alles; der Mensch sei dann aber von Gottes Allwirksamkeit abhängig (dies sei Kennzeichen reformatorischer Denksysteme). Beide Denkweisen nun, so Przywara, identifizierten die Schöpfung fälschlich mit Gott.<sup>287</sup> Diese werde so nämlich letztlich zu einem Nichts, ein ‚Akosmismus‘ wäre die Folge.

Auch Jürgen Moltmann sucht einen Weg zwischen Pantheismus und Annihilation der Welt. Wie oben erwähnt<sup>288</sup>, hat – neben orthodoxen, alt-katholischen und römisch-katholischen sowie anderen protestantischen Autoren – auch er zunächst öfter von ‚Theosis‘ gesprochen.<sup>289</sup> Später spricht er allerdings lieber von ‚Verwandlung‘ (transformatio) und verwendet den Begriff „Vergöttlichung“ häufig gemeinsam mit dem der „Vernichtung“ (annihilatio) der Welt, um ihn gewissermassen auszubalancieren.<sup>290</sup> So stimmt er zwar dem Gedanken einer Theosis zu, die mehr sei als bloss eine „gründliche Verwandlung“ (299), möchte aber die wegen der im Rahmen der orthodoxen Theologie mit ihr verbundenen Vergeistigung vermutete doketische Schlagseite vermeiden (301). Statt von Vergöttlichung spricht er lieber von gegenseitiger Einwohnung von Menschheit und Gottheit und von einer „kosmische[n] communica-

---

<sup>286</sup> DS 806, *Denzinger 1991*, 361f., zitiert oben, Kapitel I, Abschnitt 4.2.

<sup>287</sup> Vgl. *Analogia entis*, 74.

<sup>288</sup> Kapitel II, Abschnitt 0.

<sup>289</sup> Etwa in: *Der gekreuzigte Gott*, 266.

<sup>290</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 298; seine Begründung hierfür: Die orthodoxe Vergöttlichungslehre entspreche einer einseitigen Auferstehungstheologie; die lutherische Weltvernichtungslehre scheine dagegen eine einseitige Kreuzestheologie vorauszusetzen: Ebd., 301. Seitenzahlen im Folgenden ebenfalls aus diesem Buch.

tio idiomatum“.<sup>291</sup>

Obwohl Moltmann so in seinen späteren Publikationen nicht mehr so häufig von einer Vergöttlichung redet, verwendet er doch oft<sup>292</sup> die Stelle 1Kor 15,28 – häufig wie eine Chiffre – als Beschreibung der zukünftigen Wirklichkeit, in der etwa Sünde und Tod (als Bezeichnungen ethischer und physischer Übel) überwunden sein werden. Moltmann spricht in seiner Interpretation von 1Kor 15,28 aber nicht von Einheit, sondern von Einigkeit:

„Die Gottesherrschaft ... wird in der Vollendung vom Sohn auf den Vater übertragen. Dann wird aus dem ‚Reich des Sohnes‘ das ‚Reich der Herrlichkeit‘ des dreieinigen Gottes, in dem ‚Gott sein wird alles in allem‘.“<sup>293</sup> Dabei komme es zu einer wirklichen Einigkeit (nicht: Identität) der Schöpfung mit Gott, die der Einigkeit der drei göttlichen Personen entspreche (diese haben allerdings, klassisch gesprochen, eine identische Natur): „Die Gemeinschaft der Jünger soll der Einigkeit des Sohnes mit dem Vater ... nicht nur gleichen, sondern darüber hinaus auch Einigkeit in dieser Einigkeit sein. ... Das setzt aber voraus, daß die Dreieinigkeit so weit offen ist, daß die ganze Schöpfung mit ihr vereinigt und in ihr einig werden kann“.<sup>294</sup>

Inwiefern über eine solche Einigkeit hinaus auch von Einheit, ja: Identität gesprochen werden kann, ohne dass der Aspekt der Einigkeit, also der Unterschiedenheit, verloren geht, ist jedoch die Frage. Zur näheren Diskussion dieser Frage soll in diesem Abschnitt die Paradigmenanalyse von Werner Thiede, auf die schon mehrfach in dieser Arbeit Bezug genommen wurde, beschrieben (Abschnitt 3.1) und zur Analyse der maximianischen Theosis-Lehre verwendet werden (3.2). Anschliessend soll sie selbst vor dem Hintergrund der Analysen von Maximos´ Christologie der Theosis kritisch befragt werden (3.3). Weiterhin soll auf ein grundsätzliches Problem hingewiesen werden, das in der Transzendierung der Substanzlogik durch den Gottesbegriff<sup>295</sup> begründet ist (3.4), bevor abschliessend (3.5) ein Vorschlag zu einer differenzierten Weiterentwicklung des Thiedeschen Paradigmensystems gemacht wird.

### 3.1 Werner Thiedes Paradigmenanalyse

Maximos hat es durch seine Durchführung der Zwei-Naturen-Lehre bis in die Details der Fragen von Willen und Energien Christi möglich gemacht, das Zusammenwirken von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi und in den anderen Menschen und ihren Mitgeschöpfen theoretisch zu durchdenken. Meiner Ansicht nach hat er dadurch auch einen Beitrag zur Schärfung eines

---

<sup>291</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 337.

<sup>292</sup> Schon in Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 147.

<sup>293</sup> Moltmann, Jürgen, *Trinität und Reich Gottes*, 108.

<sup>294</sup> Moltmann interpretiert hier (ebd., 111) Joh 10,30 („Ich und der Vater sind eins“) und Joh 17,21 („auf dass sie alle eins seien ...“).

<sup>295</sup> Vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 5.3.

von Werner Thiede im Kontext heutiger Kosmischer Christologie ausgearbeiteten Paradigmensystems geleistet. Dieses soll im Folgenden zunächst genauer dargestellt werden.

Zur Verhältnisbestimmung von Gott und Schöpfung im Kontext Kosmischer Christologie hat Werner Thiede, ausgehend von einer Analyse der Theologie Paul Tillichs, drei Paradigmen<sup>296</sup> erarbeitet. Im Verlauf einer Untersuchung von „Karriere und Bedeutungswandel“ der „modernen Metapher“ ‚kosmischer Christus‘ entwickelte auch er eine eigene kosmische Christologie, die dem von ihm geforderten Paradigma „autonomer Theonomie“ (79) gerecht wird. Dieses allein, so Thiede, und nicht die beiden anderen von ihm erarbeiteten Paradigmen *Heteronomie* oder *Autonomie*, ermögliche dem Menschen eine selbstbestimmte Verwirklichung seiner Lebensmöglichkeiten, so wie sie von Gott her vorgesehen sind.

Für die Analyse einer jeden kosmischen Christologie, sei sie aus patristischer oder späterer Zeit, ist Thiedes Paradigmensystem hilfreich, da es jene Grenze zwischen Gott und der Schöpfung beschreibt, die Esoteriker und Mystiker – je auf ihre Weise<sup>297</sup> – gerade überwinden (oder von Gott überwinden lassen) wollen. Diese Grenze (und die Frage, ob und wie sie überwunden werden kann) genau im Auge zu behalten, ist auch für die Analyse der Werke Maximus´ von Bedeutung. Deshalb sollen Thiedes Paradigmen, auf die im Verlauf dieser Arbeit immer wieder einmal zurückgegriffen worden ist, hier noch detaillierter vorgestellt werden. So kann einerseits deutlich werden, inwieweit Maximus´ kosmische Christologie Thiedes grundsätzlichen Entscheidungen entspricht oder nicht. Auf der anderen Seite könnte sich aber auch herausstellen, dass Thiedes Paradigmenmodell einer Erweiterung bedarf.

Das erste Paradigma, das der *Heteronomie*, bezeichnet nach Thiede (82) „jenen Dualismus, für den Gott und sein Gesetz mit der Welt mehr oder weniger äußerlich korreliert sind und bleiben“. Dieses Paradigma scheidet für Thiede als unsachgemäss aus, da Gott sein Gesetz dem Menschen nicht willkürlich auferlegt, sondern so, dass es in Freiheit und Liebe verwirklicht werden kann.

Diese Freiheit aber spiegele sich andererseits am deutlichsten in „autonomen“ Systemen. Charakteristisch für eine solche spirituelle *Autonomie* sei die Behauptung einer „substanziellen Zugehörigkeit“ der Schöpfung „zum All-Einen“ (83). Dieser „Substantialismus“ deute Gott und Welt als ontologisch aufeinander bezogen, ja identifiziere sie letztlich der Substanz nach:

„Welt wird als das Andere Gottes theosophisch-metaphysisch verstanden als (emanative

---

<sup>296</sup> Seines Erachtens „wird man künftig ohne einen verstärkten Willen zur Beschreibung der verschiedenen Konzeptrahmen, also makrostrukturellen ‚Paradigmen‘, schwerlich auskommen.“ (Thiede, *Christus*, 443). Im Folgenden Seitenzahlen aus diesem Buch.

<sup>297</sup> Während Esoteriker diese Grenze häufig selbst durch Erkenntnis oder (Meditations-) Techniken überwinden wollen, möchten Mystiker von Gott über sie hinweggetragen werden (Hinweis von Pfr. Jochen Küssner, Essen).

oder ggf. gesetzte) Äußerung des Absoluten, gewissermaßen als dessen raumzeitliche Selbstverwirklichung; insofern gilt der Christus hier in seiner Eigenschaft als deren ‚Durchführer‘ als ‚kosmisch‘. Im Rahmen eines solchen ‚relationsontologischen Substantialismus‘ (ROS), der das christologische Paradox kassiert, erweist sich der Gedanke des ‚Anderen‘ freilich als Scheingedanke“ (302, *Anm.* 346).

Thiede plädiert im Unterschied hierzu für „das Paradigma ‚substanzrelationaler Ontologie‘ (SRO)“. Dieses gehe „von der wirklichen Andersheit der Welt im Gegenüber zum radikal als Schöpfer verstandenen Gott bzw. Christus aus, was in der christlichen Lehre von der *creatio ex nihilo*“ zum Ausdruck komme (ebd.).

Spirituelle Autonomie tritt nach Thiede in drei charakteristischen Formen auf:

- als *autonome Autonomie* lasse sich „eine naturhaft-kosmisch gedachte, zyklisch-spiralförmige Ent- und Zusammenfaltung ... des Göttlichen bezeichnen, deren mythische Verwurzelung<sup>298</sup> offensichtlich, nun aber auf die Bewegung von Entfremdung und Wiederherstellung ... transferiert ist“ (84);
- als *heteronome Autonomie* könne dagegen ein Paradigma gelten, das „gnostisierend nur an einen einzigen Zyklus denkt, nämlich an den als ‚Irrtum‘ oder ‚Rebellion‘ charakterisierten ‚Fall‘ und dessen versöhnend-erlösende Aufhebung bzw. Abarbeitung“ (ebd.);
- bei der *theonomen Autonomie* (85; *Anm.* 64 nennt als Beispiel die Theologie Tillichs) „koinzidieren Schöpfung und Entfremdung“ (84f., *Anm.* 64); hier scheine „der Dualismus von Schöpfer und gesetzter Schöpfung als Produkt einer allumfassenden göttlichen Dialektik“ (84).

Thiede selbst möchte mit Paulus (1Kor 2,6-16) der „Weisheit dieser Welt“ (*Autonomie*) sowie den „Herrschern dieser Welt“ einschliesslich des Gesetzes (*Heteronomie*) den „Logos des Kreuzes“ (*Theonomie*) entgegen halten (78):

„Die Wahrheitsmomente beider Paradigmen [Heteronomie und Autonomie] werden im Hegelschen dreifachen Sinne ‚aufgehoben‘ im Paradigma der Theonomie, das sich auf christologischer Basis erschließt als substanzrelationale Ontologie“ (SRO): „Göttliche und menschliche ‚Natur‘, Gottes und kreatürliches Sein sind zwar scharf in ihrer ‚Substantialität‘ als jeweils ganz Anderes voneinander zu unterscheiden; dennoch erweisen sich beide ‚qua Substanz‘ als zuinnerst aufeinander bezogen, so dass das Sein des Wirklichen insgesamt sich nur ‚pansynthetisch‘ als differenzierte Geschichte dieses Miteinander beschreiben lässt“ (100).

Diese spannungsvolle Einheit von „zuinnerst aufeinander bezogenem“ „jeweils ganz Anderem“ werde allerdings nur in der „Geschichte Gottes mit der Geschichte“ (414), also in der Inkarnation und Kenosis des *Logos* im Rahmen einer „kosmischen *christologia crucis*“ (422) denkbar. Ein solches theonomisches Denken verstehe die Welt dann „als Teil der Liebes-Identität<sup>299</sup> Gottes,

---

<sup>298</sup> *Anm.* 63 mit Verweis auf Mircea Eliade: im „*Mythos der ewigen Wiederkehr*.“

<sup>299</sup> *Anm.* 38: Der Identitätsbegriff soll hier aber eben – im Sinne der „SRO“ – „nicht substanz-, sondern relationsontologisch verstanden werden“.



der von sich selbst Unterschiedenes gewollt und sein weltschaffendes Wort zu einem Teil der Welt gemacht“ habe (78).<sup>300</sup>

Der ‚*nomos*‘, das ‚Gesetz‘, dieser *Theonomie* ist für Thiede (78) das „Gesetz des Geistes“ (Röm 8,2), der „der Geist Christi ist“ (Röm 8,9): „jenes Christus, der mit seiner Herrschaft der Aufrichtung der kosmischen Gottesherrschaft dient (1Kor 15,25.28)“; unter dem Aspekt *autonomer Theonomie* beschreibt Thiede, wie durch die Gottesherrschaft im menschlichen Geist die „mit Christus verbundene Subjektivität zu sich selbst [findet], nämlich zum Kern der ihr vom Schöpfer zugedachten Bestimmung – freilich so und nicht anders, als dass die damit konstituierte Identität als radikal verdankte erkannt wird“ (79).

Sein Paradigmensystem wendet Thiede nun etwa auf die Theologie Jürgen Moltmanns an, der Gott und Natur miteinander verschränke: Moltmann sei dem esoterischen Paradigma spiritueller Autonomie zu weit entgegengekommen. Zu diesem Paradigma gehöre ein seit Beginn des 20. Jahrhunderts in Theologie wie Theosophie unter dem Einfluss neuplatonischer Metaphysik entstandener Monismus (337). Charakteristisch für dieses Paradigma ist nach Thiede die Vorstellung vom Menschen als einem ursprünglich göttlichen (sic!) Mikrokosmos – „in dynamisch-substanzieller Relation zum Makrokosmos“ Schöpfung<sup>301</sup>.

Es sei gekennzeichnet durch einen *relationsontologischen Substantialismus* (ROS), nach dem zwischen Gott einerseits und der Welt und dem Menschen andererseits gewissermaßen eine Substanzeinheit bestehe: Beide, Schöpfer und Schöpfung, hätten dann letztlich nur ein Wesen, eine einzige, beiden gemeinsame Natur. Dabei unterscheidet Thiede (88f.) zwischen einem „pantheistisch-theosophischen“ (Helena Petrovna Blavatskaia) und einem „panentheistisch-theosophischen Konzept“ (Nikolai Berdjajew); das erste folge dem Modell autonomer, das zweite dem heteronomer Autonomie.<sup>302</sup>

Nach Thiede (423) „pflegt“ die alles tragende Substanz bei Moltmann „der Geist zu sein“. Zwar vermerkt Thiede (ebd.), dass Moltmann den Geist als eine Person der Trinität sieht, die aus dem Vater ausgeht; und der Vater sei es, welcher überdies von Moltmann – wie auch in der orthodoxen Tradition – als Ursprung von allem, also auch von Mikro- wie von Makrokosmos, bezeichnet werde. Jedoch will Thiede bei Moltmann eine „unausgesprochene und uneingestandene Tendenz“ feststellen, „dem Geist tatsächlich ein Übergewicht ein-

---

<sup>300</sup> Anders als bei Thiede wird nach Maximos der *Logos* niemals zu einem „Teil der Welt“; Thiede folgt hier der protestantischen Tradition einer *Kenosis*-Christologie (vgl. unten, Abschnitt 3.5).

<sup>301</sup> Ebd., 88, *Anm.* 84.

<sup>302</sup> Ebd., 89; vgl. ebd., *Anm.* 85. Bei Blavatskaia sei das „Gottmenschentum“ eine unmittelbare „Manifestation des kosmisch verstandenen Göttlichen“ (ebd., 88); die Schöpfung werde hier als eine „Ausfaltung des Göttlich-Absoluten“ verstanden, die aber „wesenhaft“ zu dessen Leben gehöre (89); Berdjajew neige dazu, im Kosmos das als zweite Hypostase der Trinität „unmittelbar im Göttlichen verankerte“ Gottmenschentum zu sehen (ebd., 88).

zuräumen“ (ebd.).

Leider kann der Frage nach dem von Thiede bei Moltmann vermuteten Monismus aus den im Vorwort dargelegten Gründen nicht eingehend nachgegangen werden. Dagegen soll nun die in dieser Arbeit dargestellte Theologie Maximos´ vor dem Hintergrund des Thiedeschen Paradigmensystems betrachtet werden (Abschnitt 3.2); in einem zweiten Schritt soll dann umgekehrt Thiedes Schema vor dem Hintergrund der Theologie Maximos´ analysiert werden (Abschnitt 3.3).

### 3.2 Maximos´ ‚Paradigma‘

Insofern es nach Maximos keine Substanz gibt, die der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu Christi gemeinsam wäre, kann ein „relationsontologischer Substanzialismus (ROS)“ im Thiedeschen Sinne bei ihm ausgeschlossen werden. Die Möglichkeit, Maximos´ theologisches Denken mit der Hilfe einer der beiden ersten von Thiede genannten Formen des autonomen Paradigmas (*autonome* respektive *hetereronome* Autonomie; vgl. oben) zu beschreiben, wird auch in der Forschung faktisch zu Recht bestritten. Denn wenn etwa Balthasar darauf verweist, dass nach Maximos „in allem Wirken der Grundakt (actus primus) der Natur, der ausdrückliche Vollzug des Aktes“ aber „der Person zugehört“, <sup>303</sup> so wird deutlich: Maximos denkt sowohl naturhaft als auch gleichzeitig personal. Eine *rein* „naturhaft-kosmisch gedachte, zyklisch-spiralförmige Ent- und Zusammenfaltung ... des Göttlichen“ (Thiedes *autonome Autonomie*) <sup>304</sup> lässt sich daher nicht für seine Theologie konstatieren. Und dass Maximos die *heteronome Autonomie* der Origenisten überwunden hat, nach der „gnostisierend“ ein „als ‚Irrtum‘ oder ‚Rebellion‘ [charakterisierter] ‚Fall‘“ <sup>305</sup> seiner versöhnend-erlösenden Aufhebung bzw. Abarbeitung gegenübergestellt wird, ist 1955 von Polycarp Sherwood gezeigt worden <sup>306</sup>.

Schliesslich kann davon, dass bei Maximos (wie in der *theonomen Autonomie*) „Schöpfung und Entfremdung koinzidieren“ <sup>307</sup>, nicht ernsthaft die Rede sein. Dies zeigt sich besonders darin, dass für Maximos, wie u.a. der Vergleich mit Pseudo-Dionysios Areopagita gezeigt hat <sup>308</sup>, Anfang und Ende (Ziel) der Welt zwar insofern dasselbe sind, als sie derselbe (nämlich Gott) sind <sup>309</sup>. Sie unterscheiden sich aber gerade insofern, als Gott die Schöpfung will und sich mit

---

<sup>303</sup> Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 225; vgl. schon 55f.

<sup>304</sup> Thiede, *Christus*, 84.

<sup>305</sup> Ebd.

<sup>306</sup> Sherwood, *Ambigua*. Genauerer ist oben im IX. Kapitel (Abschnitt 1) beschrieben worden.

<sup>307</sup> Thiede, *Christus*, 84f., *Anm.* 64.

<sup>308</sup> Oben, *Einleitung*, Abschnitt 3.1.2.

<sup>309</sup> Vgl. oben, Kapitel IX, Abschnitt 5.5.

ihr in Freiheit vereinigen will, sie also eben als nicht Entfremdete anstrebt. Heteronomie besteht entsprechend bei Maximos nicht in einer Fremdbestimmung durch Gott, sondern in einem Bestimmtsein des Menschen durch Anhänglichkeit an die sinnlichen Dinge. In diesem Sinne wäre ggf. das „theonomie“ Paradigma geeignet, die Theologie Maximos' zu beschreiben.

### 3.3 Theonomie nach Maximos und Thiede

Wenn in Maximos' Theologie in gewisser Weise Autonomie und Theonomie zusammenfallen, wie dies Torstein Tollefsen gezeigt hat, so nicht aufgrund einer Substanzeinheit des Schöpfers mit seinem Geschöpf, sondern aufgrund einer Übereinstimmung des göttlichen mit dem menschlichen Willen: Da der Mensch nach Maximos, wie schon nach Gregor von Nyssa, als Bild Gottes, als ein rationales Lebenwesen (*animal rationale* ζῷον λογικόν), geschaffen wurde, so Tollefsen, ist es für ihn natürlich, sich selbst (αὐτός) selbständig und frei im Sinne des Guten, also im Sinne von Gottes Willen zu entscheiden (αὐτεξούσιος κίνησις). Tollefsen formuliert: „Autonomie im genuinen Sinn ist – wenn dieses Wort erlaubt ist – genau dasselbe wie Theonomie“<sup>310</sup>. Der Grund dafür ist aber nicht – wie in den von Thiede kritisch beschriebenen Systemen ‚spiritueller Autonomie‘ – eine ursprüngliche Identität der göttlichen mit der geschöpflichen Substanz, sondern eine personale Übereinstimmung in der Liebe, die sich frei für den geliebten Partner entscheidet.

Die von Maximos als „Theosis“ beschriebene energetische Teilhabe der geschaffenen Natur an der göttlichen wird nun aber mit (auch: *autonomer*) *Theonomie* allein in der durch Thiede gewählten Form noch nicht hinreichend erfasst: dass nämlich der Mensch auch dann, wenn er mit den göttlichen Energien der Liebe, der Tugend oder der Erkenntnis erfüllt ist, zwar einerseits, substanziell, immer noch als Mensch und daher mit Gott gemeinsam handelt (συνεργεῖ), gleichzeitig aber, obwohl er Mensch bleibt, auch insofern gewandelt wird, dass er ein „neuer Mensch“ wird: ein Mensch, der als Teil des Leibes Christi durch Teilhabe an den durch den „göttlichen Lichtglanz“ (Johannes von Damaskus) bezeichneten göttlichen Wirkungen (Energien) nicht mehr bloss menschlichen, sondern eben auch göttlichen Charakter hat – wenn auch nicht der Substanz nach, so doch nach den Eigenschaften, welche ohne eine solche Wandlung, dem ursprünglichen Wesen nach, primär nur Gott selbst

---

<sup>310</sup> Tollefsen, *Cosmology*, 120: „Genuine autonomy, consequently, is – if the term is allowed – strictly speaking ‚theonomy‘“.

zukommen. Thiedes Paradigmenmodell bedarf daher offenbar einer Erweiterung<sup>311</sup>.

Der Gedanke, dass der Mensch durch Christus, durch Einverleibung in den kosmischen Leib Christi, nicht nur an der Liebe Gottes als der Liebe eines *anderen*, sondern auch selbst an der göttlichen Natur in Form ihrer Energien Anteil erhalten soll, ist nämlich in Thiedes Denksystem – und dies ist meines Erachtens die Hauptschwäche des beschriebenen Paradigmensystems – nicht darstellbar, da dort ein nuancenreicher Wechsel zwischen Paradigmen (*Heteronomie* – *Autonomie* – *Theonomie*) oder gar die Verwendung verschiedener Paradigmen im Rahmen ein- und derselben Theologie nicht möglich erscheinen.

Denn alle Theologien, in denen eine echte *Verwandlung* (metabolé) denkbar ist, lassen sich mit der Hilfe von Thiedes Systematik nicht mehr beschreiben, in der die Welt immer entweder grundsätzlich immer schon göttlich ist (Paradigma *Autonomie*) oder eben gerade nicht (Paradigmen *Heteronomie*; *Theonomie*):

- weder die (nicht altkirchliche, sondern katholisch-mittelalterliche und daher in der alt-katholischen Tradition abgelehnte) Theologie der ‚Trans-Substantiation‘ einer Substanz in eine andere, des Brotes in den Leib Christi (hier bleibt die ursprüngliche Natur, anders als in der klassischen Zweinaturenlehre in der Christologie, allerdings gerade nicht bestehen, nur ihre Eigenschaften!)
- noch auch die altkirchliche Theologie einer energetisch verstandenen *Vergöttlichung* der Welt, die dann aber ihre geschaffene Natur behält (hier verändern sich die Eigenschaften einer Substanz),
- noch auch die Theologie einer (platonisch verstandenen) wirklichen *Teilhabe* von Substanzen einer niedrigen Kategorie an den Eigenschaften einer höheren (auch hier wird die niedrigere Natur erhalten, aber in ihren Eigenschaften verändert).

Bei einem Denken in unflexibel gedachten Paradigmen besteht die Gefahr, dass göttliche und menschliche ‚Substanz‘ in einer Art nebeneinander gestellt werden, als gehörten sie zu ein und derselben Kategorie, so dass sie sich gegenseitig ausschliessen. So wird gar nicht mehr darstellbar, dass es einerseits undenkbar erscheint, Gott und Mensch mit denselben Begriffen exakt zu beschreiben, wie es Maximus lehrt<sup>312</sup>, andererseits aber sehr wohl von einer

---

<sup>311</sup> Allerdings unterscheidet Thiede selbst (*Christus*, 420, *Anm.* 135) für den Sohn Gottes zwischen göttlicher ‚Kernsubstanz‘ und ‚Gestaltsubstanz‘ (vgl. unten, Abschnitt 3.5); Entsprechendes müsste dann eben auch für die Schöpfung (den Menschen) gelten.

<sup>312</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3.3: Es gibt nach Maximus keinen Gott und Welt gleichermaßen beschreibenden Begriff, keine Substanz, die beiden gemeinsam wäre. Dass dennoch manchmal (in der kataphatischen Theologie) für Gott und die Schöpfung dieselben Begriffe verwendet werden, so etwa „Anfang, Mitte, Ziel/ Ende“, gehört zum Paradox der

Teilhabe des Menschen an göttlichen Eigenschaften die Rede sein kann.

Thiedes Paradigmenanalyse leistet insofern im Vergleich mit der Christologie von Maximos einen heuristischen Dienst, indem sie auf das Erfordernis einer dynamischen Erweiterung eines jeden statischen Verständnisses der Beziehung Gottes zu den Menschen hinweist. Durch die paradoxe Redeweise von einer Fleischwerdung Gottes oder Vergöttlichung des Menschen wird nämlich die dynamische, unzureichende Denkweisen (wie die Vorstellung, wir könnten über Gott Aussagen ähnlich wie über ein Geschöpf machen) sprengende Kraft der christlichen Botschaft deutlich. Sie nötigt dazu anzuerkennen, dass göttliche und menschliche Natur als derart inkompatibel gedacht werden müssen, dass sie sich gegenseitig gerade deshalb nicht ausschliessen, weil sie sich gar nicht auf derselben ‚Ebene‘ befinden.

### 3.4 Zum ‚Substanz‘-Begriff

Allerdings führt dies die Möglichkeit der Verwendung von Sprache, die ja zumeist aufgrund von Substanzlogik funktioniert, an ihre Grenzen: Spätestens dann, wenn es um das Wesen Gottes selbst geht, kann nicht mehr im gleichen Sinn von ‚Substanz‘ und ‚Natur‘ geredet werden wie im Bereich der Schöpfung. Doch auch schon im Bereich der Materie erweist sich der Substanzbegriff heute mehr und mehr als ergänzungsbedürftig: Nach Einsteins und Heisenbergs Darstellungen der Relativität von Raum, Zeit und Materie muss heute auch er hinterfragt werden: heute, wo selbst Biologie (angesichts einer Evolutionsvorstellung, bei der von einem steten Wandel von Formen und nicht von bleibenden Naturen ausgegangen wird) und Physik keinen aristotelischen Substanzbegriff im Sinn eines abgrenzbaren Gattungsbegriffs mit Eigenschaften mehr zu Grunde legen können, sondern Energiefelder und Welle-Teilchen-Dualismen in die Beschreibung der Natur mit einbeziehen müssen. So spricht etwa Alfred North Whitehead<sup>313</sup> von „wirklichen Einzelwesen“ (actual entities) – eine Kategorie, die auch Eigenschaften und Beziehungen umfasst. Nur in diesem Sinn könnte im Sinne heutiger (Prozess-) Theologie und Philosophie von ‚substanzieller Identität‘ gesprochen werden; dies soll aber hier vermieden werden, da es bei Maximos um eine Identität der Energien geht, an denen Gott einem Geschöpf Anteil geben will.

Will man den aristotelischen Substanzbegriff tatsächlich überwinden, so wird dies allein von der Struktur unserer Sprache her allerdings schwer gemacht. So bemerkt auch Whitehead selbst, dass „viele Philosophen, die in ihren expliziten Behauptungen den aristotelischen Begriff der ‚Substanz‘ kritisieren, in ih-

---

Sprache, das letztlich zur apophatischen Theologie führt, in der es überboten wird: Vgl. dazu oben, Kapitel IX, Abschnitt 5.5.

<sup>313</sup> *Prozeß und Realität*, z.B. 25.

ren Diskussionen doch immer stillschweigend voraussetzen, dass die ‚Subjekt-Prädikat-Form‘ der Aussage die letztlich adäquate Darstellungsform hinsichtlich der wirklichen Welt verkörpert“.<sup>314</sup> An dieser Stelle muss vielmehr die Begrenztheit der traditionellen Aussageformen der menschlichen Sprache ausdrücklich anerkannt werden, wie dies auch Maximós selbst in seiner Theorie apo- und kataphatischer Theologie<sup>315</sup> immer wieder zum Ausdruck bringt.

Der Substanzbegriff hat überdies eine Geschichte, die nicht zuletzt durch christologische und trinitarische Fragen entscheidend (um-)geprägt wurde: So kann „sub-stantia“ einerseits als wörtliche Übersetzung des griechischen Wortes ὑπό-στασις fungieren; andererseits muss es von seiner Bedeutung her eher dem griechischen οὐσία zugeordnet werden.<sup>316</sup> Nach Hans Blumenberg<sup>317</sup> wird das Beständige in der Substanz logisch durch Definitionen erfasst. Allein: Den Menschen zu de-finieren, ihm (als Abbild Gottes!) Grenzen zu setzen, ist schwierig, und im Fall Gottes sogar ist es offenbar unmöglich, denn dieser überschreitet nach der Tradition der Alten Kirche, so wie sie etwa schon bei Gregor von Nyssa formuliert wurde, alle Grenzen<sup>318</sup>. Und gerade diese grenzenlose, unfassbare göttliche Natur ist es, an der auch der Mensch nach Maximós Anteil erhalten kann – allerdings niemals vollkommen.

Indem Thiede<sup>319</sup> nun die Substanz der Schöpfung von der Gottes abgrenzt, versucht er allerdings auch, einen Spiritualismus zu vermeiden, der die Welt eschatologisch derart vergeistigen würde, dass sie ihren Charakter als von Gott verschiedene Schöpfung verlöre, so wie ihm dies in der Konzeption Rudolf Steiners der Fall zu sein scheint:

„Die von Steiner entschieden betonte Berührung des Göttlich-Geistigen mit der materiell-fleischlichen Realität dient am Ende seiner im evolutiven Durchgang siegreich demonstrierten Erhabenheit über alles Vergängliche, dessen Ernte es stolz einfährt“.<sup>320</sup>

Eine von Steiner geforderte und auch von Origenes<sup>321</sup> und anderen erhoffte „Geistwerdung des Fleisches“ würde die Schöpfung tatsächlich tendenziell aufheben (annihilieren<sup>322</sup>); andererseits beschreibt Thiede (222) auch wieder, dass nach Steiner die eschatologisch vergeistigte Materie „durchaus welthaft

---

<sup>314</sup> Ebd., 78.

<sup>315</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 2.1.

<sup>316</sup> Einen Überblick über die Bedeutung von οὐσία von Platon und Aristoteles bis zu den Kirchenvätern gibt Christopher Stead in *Divine Substance*, Oxford 1977.

<sup>317</sup> RGG, s.v. *Substanz*, 456.

<sup>318</sup> Vgl. oben, Kapitel VIII, Abschnitt 6, nach dem Exkurs (6.0).

<sup>319</sup> In Auseinandersetzung mit den Werken Annie Besants und Rudolf Steiners; vgl. oben, Abschnitte 1.2.3; 2.2.1.

<sup>320</sup> Thiede, *Christus*, 221. Vgl. ebd., *Anm.* 329: „Insofern muss zur Lehre der Fleischwerdung des Logos laut Steiner die von der ‚Geistwerdung des Fleisches‘ hinzutreten : [Die] Sendung [Michaels], GA [Gesamtausgabe] 194 [Dornach 1983], 44“. Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

<sup>321</sup> Vgl. Kapitel VIII, Abschnitt 5.5.

<sup>322</sup> Ein ‚Akosmismus‘ wäre die Folge; vgl. unten, Abschnitte 4.1.2, 4.2.3 und 5.2.

bleibt“ (221). Bei Maximos dagegen bleibt das Fleisch das, was es ist, verändert aber seine Existenzweise, bleibt also gerade nicht „welthaft“, sondern wird – abgesehen vom Wesen selber – „vergöttlicht“.

Tatsächlich darf ja Gott nicht mit „Geist“ schlechterdings gleichgesetzt werden, so dass der menschliche Geist etwas Göttlicheres wäre als sein Leib und seine Seele. Hiervor hat schon 1881 Friedrich Michelis gewarnt, indem er den geschaffenen Geist vom ungeschaffenen unterschied<sup>323</sup>. Dann wird nämlich auch vermieden, dass die „Vergöttlichung“ automatisch einer „Vergeistigung“ gleich kommen würde. Vielmehr bleiben nach Maximos (von Elisabeth Moltmann-Wendel und Jürgen Moltmann zustimmend zitiert) „durch die Natur ... die Menschen ganz menschlich in Seele und Leib, durch die Gnade werden sie ganz göttlich nach Seele und Leib“.<sup>324</sup>

### 3.5 Ergebnis

Woran also haben wir Menschen Anteil, wenn wir vergöttlicht werden? Sicher werden wir nicht, wie Werner Thiede betont (und wie auch Maximos immer wieder versichert), die menschliche Natur verlieren und statt dessen die göttliche ‚Substanz‘ oder ‚Natur‘ annehmen (dies könnte eher als ‚Vergottung‘ bezeichnet werden); es geht vielmehr um die Wirkung von Gottes Zuwendung zu uns, seiner Liebe. Aber verändert die Liebe nicht auch den Geliebten, wie man sagt, ‚substanziell‘? Wird nicht aus einem ‚alten‘ ein ‚neuer Mensch‘, eine ‚neue Schöpfung‘ (2Kor 5,17; Gal 6,15)? Tatsächlich wird die Welt, obwohl ihre Substanz erhalten bleibt, doch auch im Kern verwandelt, denn sie soll nicht nur „wiederhergestellt“ werden (das heisst im Fall des Menschen: ihre eigenen Eigenschaften der geschöpflichen Güte zurückerhalten), sondern auch göttliche Eigenschaften annehmen. Dies macht etwa aus einem labilen, beweglichen und der Möglichkeit von Tod und Zerstörung unterworfenen Menschen ein im Guten und in der Unsterblichkeit stabilisiertes, an Gottes Über-Unbeweglichkeit teilhabendes Wesen, das nunmehr Eigenschaften sein eigen nennt, die natürlicherweise nicht ihm selber, sondern eben Gott angehören.

Sicherlich wird der Mensch nach christlicher Lehre nicht sein Menschsein verlieren; wie könnte er sonst persönlich geliebt und erlöst werden? Jedoch erfährt in der Theologie der Väter seit Athanasios dieses Menschsein zusätzlich eine Art von Verwandlung: nämlich im (umgekehrten) Sinn, in dem auch Jesus Christus eine Substanz-‚Erweiterung‘ erfahren hat. Nach der klassischen Lehre von der Inkarnation hat er nämlich zusätzlich zu seiner göttlich-unvergänglichen die menschliche Natur angenommen. Er wurde so wirklich

---

<sup>323</sup> Siehe oben, Abschnitt 2.1.2.

<sup>324</sup> Moltmann-Wendel/ Moltmann, *Leidenschaft*, 38, leider ohne Quellenangabe.

Mensch – allerdings nicht in dem Sinne, dass die göttliche Natur geändert worden wäre. Könnte nicht auch der Mensch umgekehrt Gott werden, ohne sein Menschsein zu verlieren?

Nach Maximus sind Gott und Mensch füreinander Paradigmen.<sup>325</sup> Daher parallelisiert Maximus häufig<sup>326</sup> die Menschwerdung Gottes und die Theosis des Menschen. Da aber der Mensch, anders als der sich inkarnierende *Logos*, nicht einfach zwei Naturen erhält, sondern allenfalls – unter Beibehaltung seiner *einen* Natur – „so weit wie möglich“ an den Eigenschaften Gottes Anteil erhalten kann, handelt es sich hier nicht um eine strikte Parallele: Wie der *Logos* das Menschliche (die menschliche Natur) in göttlicher Weise angenommen hat (πρόσληψις<sup>327</sup>), nimmt in der Theosis der Mensch das Göttliche (die Eigenschaften der göttlichen Natur) in menschlicher Weise an – allerdings nicht im Sinn einer Verwandlung seiner Geschöpflichkeit in die Schöpfernatur, sondern im Sinn einer Anteilnahme an den göttlichen Wirkungen (Energien), etwa denen der Güte und der Unzerstörbarkeit. Diese Eigenschaften führen so zu einer das Wesen des Menschen einerseits heilenden, wiederherstellenden, andererseits darüber hinaus auch verwandelnden Änderung seiner Person<sup>328</sup>, ohne dass er aber das unfassbare göttliche Wesen selbst angenommen hätte.

Maximos nämlich hat auch nach Endre von Ivánka beides, die Heilung der menschlichen Natur (Maximos spricht von der Apokatastasis) und ihre überbietende Verwandlung (nach Maximus: die Theosis), miteinander verbunden: Christus nimmt nach Maximus<sup>329</sup> beide Seinsweisen der menschlichen Natur an:

- einerseits, in der Geburt aus Maria (γέννησις), „die Menschennatur, wie wir sie im konkreten physischen Dasein kennen“<sup>330</sup> – diese dem Leid und dem Tod unterworfenen Existenzweise der menschlichen Natur

---

<sup>325</sup> "Φασὶ γὰρ ἁλλήλων παραδείγματα εἶναι τὸν θεὸν τε καὶ τὸν ἄνθρωπον": Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 10 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel VI), Abschnitt vor 139b (PG 91, 1113 B10-12), übersetzt von K.H.N.: „[Die Väter] sagen, dass Gott und Mensch füreinander Paradigmen seien.“

<sup>326</sup> Beispiele bei Balthasar, *Liturgie*,<sup>2</sup> 1961, 277f.

<sup>327</sup> Vgl. ebd., 241; Maximus verwendet etwa "*προσλαμβάνω*" in *Ambigua ad Thomam*, CPG 7705(1), Kapitel 1, Abschnitt vor 107b (PG 91, 10 C4-6), übersetzt von Balthasar, in: *Liturgie*,<sup>2</sup> 1961, 249: „Durch das Übergewicht des vornehmeren Teils *nahm* der Logos das Fleisch in die hypostatische Identität (ὑποστατικῇ ταυτότητι) *hinein* und vergöttlichte es.“ *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>328</sup> Vgl. zu dieser für Maximus charakteristischen Kombination aristotelisch-realer und platonisch-idealer Zielsetzungen: Ivánka, *Auseinandersetzung*, 26 (zitiert oben, Beginn von Kapitel IX).

<sup>329</sup> Ivánka übersetzt (in: *Auseinandersetzung*, 47-49) selbst die von ihm vorher gedeutete Stelle aus Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 42 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXXVIII), Abschnitte vor 227b (PG 91, 1316B – 1320A); allerdings gibt er "*γέννησις*" mit „Zeugung“ wieder (statt – hier sinngemäss richtig – mit „Geburt“).

<sup>330</sup> Ivánka, *Auseinandersetzung*, 32.



(der τρόπος ὑπάρξεως Adams nach dem Fall) wird durch die Apokatastasis, etwa in der Auferstehung, geheilt<sup>331</sup>;

- und andererseits, in der Menschwerdung generell, „die Menschennatur, sofern sie in sich die Gottesebenbildlichkeit besitzt“<sup>332</sup> – den ursprünglichen λόγος φύσεως des Menschen nach seiner γένεσις, so wie ihn Gott erschuf<sup>333</sup>; und auch diese, als geschöpfliche trotz der Unsterblichkeit der Seele und der Ewigkeit der Auferstehungsleiber immer noch im Vergleich mit Gott endliche Natur mit ihren guten, aber letztlich begrenzten Eigenschaften wird durch die Theosis in der über-aussprechlichen, exstatischen Parusie Christi verwandelt.

Thiede nun schreibt, dass „die Kenosis des *logos incarnandus* ... keinen Verlust von göttlicher ‚Kernsubstanz‘ bedeutet, wohl aber akzidenzielle Veränderungen, die sich auf die ‚Gestaltsubstanz‘ auswirken“<sup>334</sup>. Eine derartige Unterscheidung zweier Arten von Substanz hat Maximus wegen seiner klareren Unterscheidungen zwischen Substanz und Eigenschaften auf der einen sowie von Wesensprinzip (λόγος φύσεως) und Existenzweise (τρόπος ὑπάρξεως) auf der anderen Seite nicht nötig. Thiede möchte jedoch Folgendes aussagen (ebd.):

„Die Selbstentäußerung des Logos muß keinen Verzicht auf sein Gottsein, wohl aber den auf seine göttliche Gestalt (d. h. Macht- und Wissensfülle u. dgl.) einschließen, darf sich also nicht bloß auf vorübergehenden Anwendungsverzicht erstrecken, um ihren Namen zu verdienen.“

Das Thiedesche Paradigmensystem wäre nun in dem Sinn zu ergänzen, dass im Bereich der Theonomie eine neue Art von enger Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch – und vermittelt dadurch: auch zwischen Gott und der Schöpfung – denkbar wird; eine Gemeinschaft im Sinne der auch von Thiede so genannten ‚Liebes-Identität‘, bei der aber Gott der Sohn in seiner Inkarnation zusätzlich zur menschlichen Natur (unter Selbstentäußerung) auch die auf Adams Fall zurückgehende, sekundäre „Existenzweise“ des Menschen und der übrigen Schöpfung (das Leiden unter den Folgen der Sünde) angenommen hat, damit der Mensch im Verbund mit der übrigen Schöpfung (im Eschaton) einerseits wieder zur natürlichen Selbstbeherrschung (Gelassenheit/ ‚Apatheia‘) und Stabilität im Guten (‚Atrepsia‘) und zu dem von Gott ursprünglich für ihn

---

<sup>331</sup> Vgl. oben, Kapitel IX, Abschnitt 1.

<sup>332</sup> Ivánka, *Auseinandersetzung*, 32.

<sup>333</sup> Blowers, *Mystery*, 80, *Anm.* 3, fasst die maximianische Argumentation in Maximus, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705), Kapitel 42 (nach der Zählung von CChr.SG 18: Kapitel XXXVIII), Abschnitt vor 226b (PG91, 1316D) so zusammen: „In his primary origin (γένεσις) as a human being, Christ was, by the *logos* of his human nature, one with Adam; yet in taking the flesh, undergoing birth (γέννησις) *without sin*, he assumed the *tropos* of a new, unprecedented human existence.“

<sup>334</sup> *Christus*, 420, *Anm.* 135.

vorgesehenen Immer-Dasein<sup>335</sup> findet und so andererseits schliesslich auch die göttliche „Existenzweise“ des Immer-Gut-Seins annehmen kann. In diesem Sinne findet dann zwar keine Wesensverwandlung statt, wohl aber eine Heilung der menschlichen Eigenschaften, verbunden mit einer Annahme der göttlichen (Idiomenkommunikation).

In diesem Abschnitt hat es sich gezeigt, dass Maximós' Vergöttlichungslehre im Sinne der von Moltmann vorgeschlagenen „kosmischen communicatio idiomatum“ (siehe oben, Abschnitt 2.3.3) formuliert ist: Einerseits hat der göttliche *Logos* Fleisch angenommen – und hier sogar das der Vergänglichkeit unterworfenen Fleisch mit all seinen Eigenschaften (*idiomata*) – mit den geschaffenen, letztlich endlichen Wirk-Energien, die durch Kreuz, Auferstehung und Wiederkunft Christi hindurch von göttlichen Energien ergänzt und schliesslich abgelöst wurden; und andererseits soll analog auch alles übrige Fleisch an den göttlichen, ungeschaffenen Energien der Ewigkeit und der Güte Anteil erhalten, und es wird diesen Anteil, nach einem Durchgang durch das endliche Feuer der Selbsterkenntnis, unter dem Vorbehalt einer Mitwirkung der durch Christus wiederhergestellten Freiheit, auch erhalten, bis hin zu einer ‚Identität mit Gott gemäss der Ähnlichkeit‘.<sup>336</sup>

So wird auch nach Maximós die menschliche Natur bestehen bleiben – dies zeigt sich auch darin, dass er, wie in der *Einleitung* (Abschnitt 4.1) gezeigt, von einem „Mass“ der Vergöttlichung redet: Bei Gott aber gibt es wegen seiner Unendlichkeit kein Mass mehr, und doch hat er in seinem Sohn auch die Begrenztheit – zusätzlich zur Unbegrenztheit – angenommen.

#### 4. Zur Anakephalaiosis

Der wesentliche Begriff, der bei Maximós die Spannung zwischen Gott und der Schöpfung in sich trägt, ist der des Wortes (Λόγος): In Ihm, der einerseits Schöpfer und andererseits das Haupt der Schöpfung ist, soll alles zusammengefasst werden. Wie aber kann heute sinnvoll vom „Wort“ Gottes geredet werden? Und was ist überhaupt ein ‚Wort‘?

Noch für Immanuel Kant gehörte es zur „Religion in den Grenzen der blossen Vernunft“, zu erkennen, dass „die personifizierte [sic] Idee des guten Prinzips“, nämlich „die Menschheit, (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen und ganzen Vollkommenheit“, der Zweck der Schöpfung sei: Dieser Mensch allerdings sei „kein erschaffenes Ding, sondern Gottes eingeborener Sohn“: „*das Wort*, (das *Werde!*) durch welches alle anderen Dinge sind, und ohne das nichts existirt [sic], was gemacht ist“: „das vernünf-

---

<sup>335</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 2.3; Kapitel VI, Abschnitt 2.

<sup>336</sup> Maximós, *Mystagogia* (CPG 7704) 24 (PG 91), 704D, zitiert oben, Kapitel I, Abschnitt 5.1.

tige Wesen in der Welt“.<sup>337</sup>

Nach Jürgen Habermas ist es die Aufgabe einer „nachmetaphysischen“ Philosophie, die kognitiven Gehalte der religiösen Überlieferung „im Schmelztiegel begründender Diskurse aus ihrer ursprünglich dogmatischen Verkapselung freizusetzen“, um so „eine inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft entfalten zu können“.<sup>338</sup> Da nun die Kirche – wir Christen – Teil der Gesellschaft sind und an den heutigen Denkbewegungen Anteil nehmen, hat in Anlehnung an Habermas auch die systematische Theologie, mit Hilfe der historischen, heute die Aufgabe, auf ihre Art eine Freisetzung der Tradition – wenn auch als Dogmatik – zu vollziehen, und zwar in kreativem Dialog mit säkularem, etwa philosophischem oder psychologischem Denken oder mit Ansätzen anderer Religionen oder Weltanschauungen. Dabei reicht es m.E. nicht, rein historisch-dekonstruktiv vorzugehen. Vielmehr muss auch ein positiv gangbarer Weg für die Kirche und die einzelnen Christen aufgezeigt werden. Dies gilt besonders für ein heutiges Verständnis metaphysisch geprägter, etwa ontologischer Texte und entsprechender Denkweisen aus der Tradition.

Mit Hilfe neuerer philosophischer Ansätze wird vielfach versucht, den gedanklichen Inhalt alter Begriffs- und Denksysteme für heute fruchtbar zu machen bzw. wenigstens zu erhalten – oder ihn zu transformieren, um neue Begriffs- und Denksysteme zu entwickeln. So hat zum Beispiel Erich Przywara, der Lehrer Hans Urs von Balthasars, seine Auffassung von einer ‚Analogia entis‘<sup>339</sup> unter Verwendung von Ansätzen aus der Husserlschen Phänomenologie konstruiert. Kurt Stalder<sup>340</sup> baut seine systematischen Vorüberlegungen zum Verständnis von (biblischen) Texten auf den strukturalistischen Theorien von Ferdinand de Saussure auf; Wörter gelten hier nicht als *Zeichen* für eine dahinter stehende Realität, sondern als spezifische, kulturell bedingte, also kontingente *Kombinationen* von Lauten einerseits und (möglicherweise kulturübergreifenden) Ideen andererseits. Schon Platon hat in ähnlicher Weise über die Realität von Begriffen nachgedacht (er fragte nach dem Was, dem τί, eines Begriffes), und auch Aristoteles hatte einen „Begriff des Begriffs“;<sup>341</sup> Stalder bemerkt zu Recht, dass „die Frage, was ein ‚Begriff‘ sei, seit Sokrates Gegenstand der philosophischen Diskussion ist und dass diese Diskussion bis

---

<sup>337</sup> Kant, *Religion*, 60, *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>338</sup> *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/ Main 2005, 149.

<sup>339</sup> Ein von Przywara als metaphysische „Ur-Struktur und All-Rhythmus“ für die Beziehung des Geschöpfs zu Gott verwendeter Begriff, interpretiert analog zur Definition des IV. Laterankonzils: Przywara, *Analogia Entis*, 253.

<sup>340</sup> Siehe oben, Abschnitt 2.3.4.

<sup>341</sup> Vgl. den Titel der philosophischen Dissertation von Dr. Ludger Koreng: „Der Begriff des Begriffs bei Aristoteles“, Mainz 1983. Das dynamische (entelechische) Wesen einer Sache (οὐσία ἐκάστου) beschreibt Aristoteles unter anderem so: „Was-es-war-(dies)-zu-sein“ (τί ἦν εἶναι: ebd., 4; Zitat aus: *Metaphysik* 1017a6).

heute zu keiner Übereinstimmung führt“<sup>342</sup>.

Zu den Fragen nach dem Wesen der Begriffe und Wörter, der menschlichen Kommunikation und dem menschlichen Geist kommt dann noch die Gottesfrage hinzu: Wie z.B. verhalten sich *Gottes* Gedanken zu *unseren* Begriffen? Auch heute kann meiner Ansicht nach vernünftig über solche Fragen nachgedacht werden<sup>343</sup>, gerade dann, wenn es in der Kirche darum geht, die Relevanz biblischer und traditioneller Theologien für heute freizusetzen.

So kann auch heute noch mit Maximos einerseits über die menschlichen Ideen und Begriffe geredet werden, die die Zeit überdauern und von den verschiedenen Sprachen und Zeitaltern mit wechselnden Wörtern belegt worden sind; andererseits aber auch vom göttlichen *Logos*, dem Schöpfungswort selber: von Gottes Sohn, welcher als für uns ‚unsagbares‘ Wort Gottes seine Schöpfungen hervorbringt. Vorstellungen zur Wirkungsweise dieses göttlichen Wortes finden sich ja in praktisch allen Weltreligionen, gerade auch in der jüdischen Tradition der zehn Schöpfungsworte („Sephilot“), die nach Gen 1 auf sechs Tage verteilt sind, beginnend mit „Es werde Licht“<sup>344</sup>.

Als christliche Theologie wie auch als theosophisches System wird ‚Kosmische Christologie‘ jeweils nicht neu erfunden, sondern stets aus Schrift und/oder Tradition rekonstruiert. Dies geschieht oft unter Verweis auf eine Zeit oder einen Zustand ‚vor‘ dem Fall Adams (sei dieser mythologisch, philosophisch oder historisch verstanden) oder im Eschaton: eine Zeit, da der Mensch noch (oder wieder) im Einklang mit der Natur Gott zugewandt bzw. unterstellt war (oder sein wird).<sup>345</sup>

Das, was mythologisch als Sündenfall und Rückkehr zur Einheit beschrieben wurde, kann auch philosophisch formuliert werden, mit Strukturen des Sinns, des Ziels, des gerichteten Verlaufs der Geschichte, hin zur „Fülle“ (πλήρωμα) der Zeiten (Eph 1,10). Selbst in der dialektisch-materialistischen Philosophie

---

<sup>342</sup> Stalder, *Sprache*, 113.

<sup>343</sup> Vgl. Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1992, Abschnitt D, „Zur Sagbarkeit Gottes“, 383-391; zu Przywaras Analogieverständnis: ebd., 388f.

<sup>344</sup> Vgl. Friedrich Weinreb, *Schöpfung im Wort*. Weinreb behandelt die in dieser Arbeit diskutierten Fragen aus der Sicht einer von Texten aus Halacha, Agada, Midrasch und Targum inspirierten zahlensymbolisch-strukturalistischen Analyse.

<sup>345</sup> Ähnliches lässt auch für andere mystische Systeme wie etwa die jüdische Kabbala sagen: Nach Gershom Scholem suchte diese „eine Rückführung zur ursprünglichen Einheit in der Betrachtung der Weltstruktur, noch vor dem Urbetrug Satans, als dessen Folge sie Geschichte zu erfassen einzig fähig war, zu finden ...“ (Scholem, *Mystik*, 268). Die Fortsetzung des Zitats lautet: „Freilich ist hier zugleich der Punkt gegeben, an dem die Kabbalah bei einer neuen Wendung des Gefühls [Scholem spricht vom Übergang der älteren Kabbala des Sohar zur neueren, der Iurianischen] die Intensität des Messianischen in sich aufnehmen, ja geradezu als apokalyptische Macht zu wirken, fähig werden konnte. Denn jenes Zurückgehen im Geistigen bis auf die letzten Grundlagen unseres Daseins konnte in einer kühneren Wendung eben die Erlösung darstellen, die Wiedergewinnung und Restitution eines Zustandes der ursprünglichen Einheit und Reinheit.“

Blochs, für den ja die „Gott-Hypothese erledigt“ war,<sup>346</sup> blieb nach dem Verschwinden Gottes im Atheismus ein utopischer „Hohlraum“ bestehen, der faktisch vorhanden („keine Chimäre“: 1530) sei und entweder „Nichts oder alles enthalten“ könne, daher „früher“ Himmel oder Hölle geheißen habe (1532). Dieser Hohlraum ist es nach Bloch, welcher, als Möglichkeit, den Weltprozess positiv vorantreibt: den Prozess einer „Materie, die sich durch den Menschen als ihrer höchsten Blüte *zusammenfaßt* und zu Ende bildet“ (285).

Dass dieser harmonische Zustand der Welt aber als ein Zustand durch, mit und in (Jesus) *Christus* beschrieben wird: Dies unterscheidet dann *christliche* Theologie (und auch christliche Theosophie, sei diese nun eher kirchlich oder eher mystisch-prophetisch ausgerichtet) von den entsprechenden nicht-christlichen Systemen<sup>347</sup>. Dabei ist es interessant zu fragen, ob sich der Zustand im Eschaton inhaltlich vom jeweils als verloren betrachteten Urzustand der Welt unterscheidet oder ob es bloss zu einer „Wiederherstellung der Schöpfung“ in ihren ursprünglichen (und nicht: in ihren ursprünglich intendierten, aber noch niemals real erreichten Zustand) kommen soll bzw. wird (vgl. unten, Abschnitt 4.2: Zyklisches Denken?).

Bei der in Teil A diskutierten Theosis kann es daher nicht nur um den ‚Endzustand‘ der Welt gehen. Vielmehr wird sie jeweils auch als Zielpunkt von einzelnen Prozessen verstanden, die in sich selber sinnvoll, vom *Logos* geleitet, sein sollen. Darum gehört die *geschichtliche* Eschatologie genauso zu diesem Prozess (Teil C dieser Arbeit) wie die *überzeitliche* (Teil B). Die Theosis darf deshalb keine einfache ‚Rückkehr zum Ursprung‘ sein, welche alles ungeschehen machen würde. Vielmehr muss ihr ein ‚Aufsummieren‘ vorangehen, das die Geschöpfe mitsamt ihrer Geschichte ernst nimmt.

In dieser Aufsummierung spielt auch die Kirche eine wichtige Rolle: geht es doch der Kirche im Idealfall, wie ihrem Herrn, um Vollständigkeit – also auch darum, das Verlorene zu suchen, wie Augustinus schreibt:

„Und sogleich kamen seine Jünger, und sie wunderten sich, daß er mit dem Weibe redete‘ (Joh 4,27). Daß er die Verlorene suchte, der da gekommen war zu suchen, was verloren war, darüber wunderten sie sich“.<sup>348</sup>

Geht also „die Geschichte“ im Eschaton verloren? Oder ist sie selber Teil des Erlösungsprozesses und nicht bloss sein Vorspiel oder seine Voraussetzung? Inwiefern gibt es „heilsame“ Geschichte? Beginnt diese erst in der Zukunft (im „Millennium“)? Oder hat sie schon angefangen? Diese das Reich Gottes auf Erden betreffenden Fragen sollen im folgenden Abschnitt (4.1) so aufgeworfen werden, dass deutlich wird, ob und wie sie im Gespräch mit Maximus

---

<sup>346</sup> Bloch, *Prinzip Hoffnung*, 1529. Weitere Seitenzahlen aus diesem Buch im Folgenden; *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>347</sup> Vgl. oben, Abschnitt 1.2.

<sup>348</sup> Augustinus, 15. Vortrag über das Johannes-Evangelium (Tractatus in Iohannis Euangelium), Kapitel 29 (*Johannes-Evangelium*, 270).

einer befriedigenderen Antwort zugeführt werden können.

Wie aber verhält sich Gott, der nach Maximus über jeder Bewegung steht, jedoch in Christus Bewegung angenommen hat, zum Leiden? Ist es „nur“ der Sohn, der menschliches Leiden auf sich genommen hat? Und wie hat er es letztendlich überwunden? Dieser Frage nach dem (aktiven) ‚Leiden Gottes‘ soll abschliessend in Abschnitt 4.3 nachgegangen werden.

#### 4.1 Staat, Kirche und das Millennium

Oben<sup>349</sup> haben wir gesehen, wie von verschiedenen Kirchenvätern unterschiedliche Auffassungen in Bezug auf den Bereich kosmischer Christologie vertreten worden sind. Es wurde deutlich, dass für die beginnende eschatologische Zukunft teilweise eine *Anakephalaiosis* (Aufsummierung) der ganzen Welt erwartet wurde (Irenaios von Lyon; Markell von Ankyra; Origenes); tatsächlich herrschte ja auch zur Zeit der beginnenden Staatskirche ein grosser Optimismus in Bezug auf die Herrschaft Christi in Kirche und Welt/ Staat. Dieser Optimismus nahm aber im Verlauf des vierten Jahrhunderts ab und verlagerte sich weg von einer kosmisch-politischen Zukunftserwartung hin zu einer Tendenz moralisch-persönlicher Selbstvervollkommnung (Rebecca Lyman).

Wie ist dieser Wandel zu erklären? Offenbar fällt er zeitlich zusammen mit dem Entstehen der Staatskirche; denn hier wurde der Anspruch erhoben, die ganze Ökumene sei nun christlich (erfüllt respektive beherrscht); ein anderer Aspekt ist die Bedeutung des monastischen Denkens; denn Mönche weisen den Kosmos (die Welt) tendenziell eher ab.

##### *4.1.1 Post- oder Prä-Millennarismus?*

Nach Klaus Seibt war der Origenes-Schüler Markell von Ankyra der erste, der<sup>350</sup> den Titel ‚Erstgeborener der Schöpfung‘ auf die Menschheit Christi bezog: „‚Erstgeborener aller Schöpfung‘ ist der im Logos als Mensch Geschaffene“.<sup>351</sup> Seibt verweist als Beleg auf Fragment 11<sup>352</sup>, welches beschreibt, dass,

„wenn auch gewiß zutrifft, daß das menschliche Fleisch jünger ist, dennoch der Logos, der dieses durch die heilige Jungfrau anzunehmen würdigte und mit diesem das Seine vereinte, den in ihm selbst als Menschen Geschaffenen nicht nur zum ‚Erstgeborenen aller Schöpfung‘ (Kol 1,15) ausformte, sondern auch will, daß er ‚Anfang‘ von allem (Kol 1,18) sei,

---

<sup>349</sup> Kapitel V, Abschnitt 4.

<sup>350</sup> Anders als Origenes, der auf die Gottheit zielte: siehe unten, Abschnitt 4.2.5.

<sup>351</sup> Seibt, *Theologie*, 516.

<sup>352</sup> In *Anm.* 57: „Frg 11 (8,8)“.

nicht nur dessen auf der Erde, sondern auch dessen in den Himmeln ...“.<sup>353</sup>

Seibt weist darauf hin, dass diese bei Markell neu auftretende Theologie der Hochschätzung der vom *Logos* angenommenen Menschheit bei Eusebius von Caesarea sogar "θεολογία τῆς σαρκός" (Theologie des Fleisches) genannt worden ist.<sup>354</sup> Freilich handelt es sich nicht um das Fleisch allgemein, sondern nur um das Jesu selber<sup>355</sup>, allerdings als Anfang einer Bewegung, welche alle und alles betrifft.

Diese Neuinterpretation von Kol 1,15 durch Markell macht deutlich: Markell kehrte (nach Seibt)

„die Betrachtung Eusebs und der Origenisten um: der Ausgangspunkt ist nicht mehr das Allgemeine, die Kosmologie, zu der die Ekklesiologie als prinzipiell gleichartige addiert wird; Ausgangspunkt ist vielmehr die durch die strenge Bindung an die Ökonomie nach dem Fleische besonders qualifizierte Ekklesiologie, die sich aber durch die Integration bisher allgemein-kosmologisch aufgefaßter Schriftstellen (Erstgeborener aller Schöpfung) ins Kosmische weitet“.<sup>356</sup>

Die oben<sup>357</sup> im Rahmen des Fragenkomplexes „kosmischer Ekklesiologie“ genannte Alternative: *Ergreift die Rettung der Welt (auch) die Kirche? Oder erstreckt sich umgekehrt die Rettung der Kirche (auch) auf die ganze Welt?* wird somit von Markell im zweiten Sinne entschieden: Nicht die Kirche wird mit der Welt gerettet, sondern die Welt mit der Kirche. „Kosmische Christologie“ ist in einer solchen Konzeption nur noch als ein Teilbereich der Ekklesiologie vorhanden; sachgemäss wäre aber eher das Umgekehrte: dass die Lehre von der Kirche eine Konsequenz und Folge der Lehre über Christus darstellt, welche als Gotteslehre den gewichtigeren Part innehat.

Der Verlust der kosmisch-christologischen Dimension seit der Zeit der Entstehung der Staatskirche kann und sollte heute, auch durch die Wiederentdeckung der maximianischen Theologie, mehr und mehr wieder ausgeglichen werden. Er wird jedenfalls nicht bloss von anthroposophischen Autoren beklagt. Werner Thiede zitiert<sup>358</sup> zwar einerseits den Oberlenker der Christengemeinschaft, Hans-Werner Schroeder, der klagte, die „kosmische Dimension“ der „Christusanschauung“ sei seit Augustinus anhaltend verloren gegangen.<sup>359</sup>

---

<sup>353</sup> Übersetzung Seibt, *Theologie*, 270f. – Urtext: Vinzent 1997, 14: "εἰ καὶ μάλιστα τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα νεωτέραν εἶναι συμβαίνει, ὅμως ὁ ταύτην ἀναλαβεῖν δι' ἀγνῆς ἀξιώσας παρθένου λόγος, ταύτη τὸ ἑαυτοῦ ἐνώσας, οὐ μόνον, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν ἐν ἑαυτῷ ἄνθρωπον κτισθέντα ἀπειργάσατο, ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν πάντων αὐτὸν εἶναι βούλεται, οὐ τῶν ἐπὶ γῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς."

<sup>354</sup> Seibt, *Theologie*, 516. Eine Fülle von Belegstellen verzeichnet *Anm.* 63.

<sup>355</sup> Vgl. Moltmanns Kritik der Zwei-Naturen-Lehre als doketistisch, beschrieben oben, Abschnitt 2.3.3.

<sup>356</sup> Seibt, *Theologie*, 277. Vgl. auch ebd., 503. 517.

<sup>357</sup> Kapitel IV, Abschnitt 3.

<sup>358</sup> *Christus*, 260.

<sup>359</sup> Schroeder, *Christus*, 30f.

Für Thiede selbst ist diese Klage aber berechtigt. Er schreibt selber:

„... zu überlegen wäre ..., ob nicht überhaupt die christologische Debatte der Alten Kirche mit ihrem Kreisen um die Gottes- und die Menschennatur Christi das Problem der ‚Weltnatur‘ des Logos zunehmend aus den Augen verloren hat“.<sup>360</sup>

Gleichzeitig kritisiert er aber auch die subordinatianischen Christologien Areios' und Rudolf Steiners (die ja beide, wie auch Jacques Liébaert schreibt,<sup>361</sup> „von vornherein unter einem kosmologischen Blickwinkel“ gedacht sind), unter dem beiden gemeinsamen Aspekt eines (nach Thiede letztlich auf Selbsterlösung des Menschen hinauslaufenden) soteriologischen Synergismus:

„Nicht zufällig entspricht bei beiden der soteriologische Synergismus einer subordinatianisch verstandenen Christologie, die den Abstieg des göttlichen Logos mit frommem, ent-sagendem Entgegenkommen von Seiten des Menschen Jesus korrespondieren lässt. Der Logos wird nämlich bei Arius wie bei Steiner so ‚Fleisch‘, dass er anlässlich seiner Taufe die Stelle der ekstatisch Platz machenden Seele in Jesus einnimmt und ersetzt“.<sup>362</sup>

Soll nun aber der Mensch etwa nicht dem Beispiel Jesu folgen und Gott „fromm entgegenkommen“, ja, wenn es nötig ist, weltlicher Herrschaft entsagen? Sicherlich aber kann dies nicht so konzipiert werden, dass er seine Seele zugunsten des göttlichen *Logos* aufgibt. Vielmehr soll er sie so bewegen, dass sie ihrem göttlichen *logos* besser entspricht als vorher. Dann nämlich kann das Reich Gottes schon in dieser Welt Gestalt annehmen.

An Steiner und Areios ist daher, gegen Thiede, zu kritisieren, dass der Mensch Jesus, seiner menschlichen Seele beraubt, *zu wenig* und nicht *zu viel* mit der Gottheit zusammen wirken könnte. Denn aufgrund ihrer kategorialen Verschiedenheit müssen göttliche und menschliche Natur miteinander nicht in Konkurrenz treten, jedenfalls dann, wenn man mit Maximus in Anlehnung an Lars Thunberg das Verhältnis von göttlicher und menschlich-kreatürlicher Natur in Christus (und daher allgemein) so versteht, dass

„die chaledonische Entgegensetzung der beiden Prinzipien ‚Einheit‘ und ‚Unterscheidung‘ letztlich überholt wird durch die Überlegungen Maximus', dass ein jedes von ihnen nur dann voll verwirklicht ist, wenn das jeweils andere in gleichem Mass verwirklicht ist.“<sup>363</sup>

Wird nun aber die (Staats-) Kirche als derjenige Bereich definiert, in dem die

---

<sup>360</sup> Thiede, *Christus*, 260. Die ‚Weltnatur‘ des *Logos* wird bei Maximus durch die *logoi* repräsentiert.

<sup>361</sup> S.v. *Arianismus. II. Dogmatisch*, in: LThK<sup>2</sup> Bd. 1, Freiburg i. Br. 1957, 845-848, bes. 846f. (zitiert von Thiede, *Christus*, 178, in Fussnote 111).

<sup>362</sup> Thiede, *Christus*, 178. In *Anm.* 111 verweist er auf eine weitere Parallele zwischen Steiner und Areios: die „Annahme der Begreifbarkeit Gottes durch den Menschen“.

<sup>363</sup> Thunberg, *Microcosm*, 462: „we have tried to establish the conclusion, that Maximus' Christology implies that the Chalcedonian juxtaposition of the two principles of unity and distinction is finally overcome in the conviction, held by Maximus, that each of them is fully realized only when the other is equally realized. And this conviction allows for Maximus' understanding of *perichoresis*.“ Übersetzung. K.H.N.; *Hervorhebung*: Thunberg.



erhoffte Rettung der Welt schon erfolgt ist, ergeben sich genau dann Schwierigkeiten, wenn es Christen gibt, die mit dieser Interpretation nicht übereinstimmen. Sie identifizieren das messianische Reich dann nämlich gerade nicht mit der Staatskirche, wenn sie überhaupt mit der Möglichkeit seines Anbruchs in der Gegenwart rechnen. Maximus selbst hat unter den hiermit zusammenhängenden Problemen anlässlich seines Martyriums persönlich leiden müssen<sup>364</sup>.

Über die zeitlich-eschatologische Einordnung des messianischen Reiches gibt es unterschiedliche Auffassungen, und zwar sowohl über seinen Beginn als auch über den Zeitpunkt, an dem Jesus Christus – sei es nun sichtbar für alle oder zu Beginn nur für wenige erfahrbar – wiederkehrt; dabei muss die Unterscheidung zwischen Prä- und Postmillennarismus noch einmal<sup>365</sup> differenziert werden.

Im einen Fall erwartet man das Reich Christi als einen Zeitabschnitt nach seiner Wiederkunft, die dann zeitlich *vor* das tausendjährige Reich (Millennium) fallen würde (Prämillennarismus); Unterschiede ergeben sich hierbei aber darin, wie man sich diese Wiederkunft vorstellt:

- entweder wäre das Reich dann durch Christi sichtbare Gegenwart gekennzeichnet (Christus ist schon in Herrlichkeit gekommen<sup>366</sup>) –
- oder aber es wäre qualifiziert durch seine unsichtbare, nur den Gläubigen erfahrbare Gegenwart: So wird nach Runia für Prämillennaristen „das Millennium nach der ersten unsichtbaren Wiederkunft Christi erfolgen, nach ihm findet die zweite sichtbare Wiederkunft statt“.<sup>367</sup>

Im anderen Fall (nämlich im Postmillennarismus) würde dagegen die (erste) Wiederkunft Christi mit dem Jüngsten Gericht zusammen fallen. Wann aber das Millennium (die 1000 Jahre des Reiches vor diesem Zeitpunkt) beginnt, ist damit noch nicht gesagt:

- entweder wird es schon für die Gegenwart angesetzt; dann sind es bloss noch (weniger als) ‚1000 Jahre‘ bis zum Weltende;
- oder aber es beginnt in einer Zukunft, die 1000 Jahre vor der Wiederkunft Christi liegt (diese würde auch dann also *nach dem Millennium* erfolgen: daher Begriff *Postmillennarismus*).

In beiden Fällen (Post- und Prämillennarismus) kann demnach, je nach zeitlicher Ansetzung des Beginns des Reiches bzw. der sichtbaren oder unsichtba-

---

<sup>364</sup> Vgl. oben, *Einleitung*, Abschnitt 1.

<sup>365</sup> Vgl. oben, Kapitel V, Abschnitt 2.

<sup>366</sup> Vgl. Moltmanns Definition des Prämillennarismus (aus: *Kommen Gottes*, 169), zitiert ebenfalls oben, Kapitel V, Abschnitt 2.

<sup>367</sup> Runia, *Eschatology*, 125: „Many of them [evangelical believers, especially in North America] believe that after the first, invisible return of Christ a Millennium will follow, after which the second, visible return will take place.“

ren Wiederkunft Christi, das Reich schon heute begonnen haben oder aber erst in der Zukunft erwartet werden: sei es als Staat, sei es als religiöse Gemeinschaft oder als klassenlose Gesellschaft, sei es als mit diesem Reich identifizierte Kirche oder als eine mehr spirituelle oder rein spirituelle Angelegenheit; auch nach Rudolf Steiner hat, so sagte er etwa 1911, Christi Ätherleib (sein geistlicher Auferstehungsleib) ab den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts begonnen, denen, die ihn wahrnehmen können, immer deutlicher zu erscheinen.<sup>368</sup>

Der Hauptunterschied zwischen den beiden heutigen chiliastischen Auffassungen scheint mir aber darin zu liegen, dass sich Prämillennaristen eine Zeit auf dieser Erde vorstellen können, in der Christus herrscht: ein, wenn auch zeitlich begrenztes, also vergängliches, Reich Christi auf Erden, das nicht nur die gläubigen Christen, sondern alle Menschen, ja alle Geschöpfe umfasst. Christus würde dann, etwa als Herrscher in Herrlichkeit, zumindestens alle dann lebenden Menschen durch sein Offenbarwerden gewissermassen in Freiwilligkeit von seiner Güte überzeugen können, oder, als unsichtbar wirkende Kraft, sein endgültiges Reich vor seiner sichtbaren Ankunft schon „evolutionär“ vorbereiten und wachsen lassen.

Postmillennaristen dagegen, für die Christus erst am Ende eines jeden irdischen Reiches erscheint, also gewissermassen nach dem Weltuntergang auch des Millenniums, können sich die irdische Heilszeit wohl eher bloss in Abgrenzung von ihrer Umgebung vorstellen, ähnlich Mönchen, die sich durch eine Klostermauer symbolisch von der „Welt“ abgrenzen oder wie bestimmte römische Katholiken des 20. Jahrhunderts in ihrem eigenen „Milieu“. Sie grenzen sich daher von ihrer Umwelt in starkem Masse ab und sind daher „weltverbesserischen“ Aktivitäten der Kirche, die in ihren Augen doch bloss einer untergehenden Welt dienen, eher abgeneigt – es sei denn, für sie hat das Reich Gottes, etwa in Gestalt der herrschenden Staats- oder Reichskirche – schon begonnen. Beiden grundsätzlichen Tendenzen begegnen wir bis heute immer wieder.

#### 4.1.2 Jürgen Moltmann und der ‚Imperiale Chiliasmus‘

Die ‚hohe‘ Ekklesiologie einer millennaristischen Form der Identifizierung der (Reichs-) Kirche mit dem Reich Gottes ist besonders in dem Moment gefährdet, in dem die Kirche ihre Macht missbraucht. Aus heutiger, jedenfalls gesellschaftspolitisch liberaler, Sicht war dies schon dann der Fall, als nicht

---

<sup>368</sup> Steiner, *Christentum*, 494: „Vom dreissigsten, vierzigsten Jahre dieses Jahrhunderts an werden einzelne Menschen auftreten, welche ihr individuelles Leben so entwickelt haben, dass sie sehen werden die Äthergestalt des Christus, wie sie zur Zeit des Jesus von Nazareth den physischen Christus gesehen haben.“ Diese Prophezeiung wird als geistige Kompensation der katastrophalen politischen Entwicklungen gedeutet in: Jesaiah Ben Aharon, *Das spirituelle Ereignis des 20. Jahrhunderts*. Eine Imagination (Temple Lodge Publishing, London 1993), Dornach 1993.

mehr bloss das Christentum erlaubt (Toleranzedikt von 313), sondern vielmehr alle anderen Religionen verboten wurden (Edikt des Kaisers Konstantius von 346) und sich unter Theodosius eine regelrechte Staatskirche entwickelte, der 381 den römisch-alexandrinischen trinitarischen Glauben zur offiziellen Religion des römischen Reichs erklärte.

Die neue starke Stellung des Christentums im römischen Staat des folgenden Jahrhunderts zeigt sich für Jürgen Moltmann in dem gegen die Markellianer gerichteten Einschub ins Nicaenum („dessen Reich kein Ende haben wird“);<sup>369</sup> die durch Markell von Ankyra angeregte Hochschätzung des von Christus angenommenen Fleisches und der durch sie geheiligten Kirche sollte durch keinerlei zukünftige Begrenzungen mehr geschmälert werden.<sup>370</sup>

„Wir halten hier fest, daß keine noch offene Zukunftshoffnung dulden darf, wer meint, jetzt schon in erfüllter Hoffnung zu leben. Konsequenterweise hat darum das imperiale Konzil von Ephesus 431 die Hoffnung auf das Millennium verworfen und gegen 1Kor 15,28 behauptet, daß die Herrschaft Christi, die jetzt schon eine verborgene Wirklichkeit ist, ‚ewig sei‘ und kein Ende habe. Damit wird die gegenwärtige Repräsentation des Reiches Christi durch Kirche und Kaiser gesichert.

[Anm. 53:] Schon das Nicaenum II sagt von der Herrschaft Christi, daß ‚sein Reich kein Ende haben wird‘, während Paulus 1Kor 15,28 annimmt, daß der Sohn am Ende das Reich dem Vater übergeben wird, auf daß Gott sei alles in allem. Die orthodoxe Theologie lehnt auch heute die Annahme eines messianischen Reiches Christi, das der Vorbereitung des ewigen Reiches des Vaters dient, ab“.<sup>371</sup>

Tatsächlich ist, wie Richard Bauckham hierzu anmerkt, die vorkonstantinische Kirche allerdings alles andere als einhellig millennaristisch gewesen.<sup>372</sup> Zum Nizäno-Konstantinopolitanum schreibt er richtig, der Zusatz sei sicher biblisch<sup>373</sup> und habe sich nicht gegen den Chiliasmus gerichtet, sondern gegen Markells Lehre vom Ende der Unterscheidung zwischen dem Vater und dem

---

<sup>369</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 182.

<sup>370</sup> Moltmann vermutet (*Kommen Gottes*, 168), „daß die christlichen Reichskirchen die Hoffnung auf ein kommendes Reich Christi deshalb verdammt, weil sie sich selbst für dieses Reich hielten und die Hoffnung darauf, daß es erst kommen und sie ablösen werde, als subversive Kritik an der eigenen Autorität auffaßten“. Wie Bauckham (*All in All*, 132) gegen Moltmann klarstellt, muss aber der Postmillennarismus nicht notwendig als Ideologie des als Imperium gegenwärtigen Tausendjährigen Reiches verstanden werden; er kann vielmehr auch einen zukünftigen Aspekt haben: „What he [Moltmann] fails to notice is that, as normally used, the term ‚post-millenarianism‘ refers to expectation of a millennium in the *future* before the parusia.“ – ob nun diese Zukunft schon begonnen habe oder nicht (*Hervorhebung* vom Autor). Auch Augustinus sei in diesem Sinne Postmillennarist (*Anm.* 16).

<sup>371</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 176.

<sup>372</sup> Bauckham, *All in All*, 129: „The pre-Constantinian church was by no means unanimously millenarian. [Anm. 8: ... ] Note that in the second century Justin makes clear that many orthodox Christians did not share his millenarian views, though many did (*Dial.* 80).“

<sup>373</sup> Hier verweist er auf „Luke 1:33; cf. also Rev 11:15; Dan 7,14“.

inkarnierten Sohn, wenn ‚Gott alles in allem‘ (1Kor 15,28) sein werde.<sup>374</sup>

Für Moltmann ist die Lehre eines zeitlich-endlichen, nicht aber ewigen Reiches Christi dennoch wichtig für die Begründung eines diesseitigen Engagements der Kirche ohne staatliche, quasi-ewig-göttliche Legitimation. Moltmanns Interpretation ist hier deutlich durch die Analysen Ernst Blochs inspiriert worden: Schon dieser hatte den gegen die Markellianer gerichteten Einschub ins Nicaenum als eine Vereitelung irdisch-kosmischer Hoffnung bzw. Vertröstung auf die Ewigkeit interpretiert, wie Bauckham zusammenfasst:

„Bloch zufolge wurde das eschatologische Bewusstsein des Christentums unterdrückt, als es, seit Konstantin, zu einer Staatsreligion wurde, einer Ideologie des Status quo, und Moltmann übernimmt Blochs Verdikt, dass in der längsten Zeit der Christentumsgeschichte das revolutionäre Potenzial eschatologischen Denkens nur durch die Häretiker und Fanatiker wie Blochs Held Thomas Münzer verwirklicht wurde (Principle of Hope 496-515)“.<sup>375</sup>

Insgesamt kann hier festgehalten werden, dass die einseitige Identifikation Christi allein mit der Kirche und nicht auch mit dem Kosmos bis heute Folgen für ihr Selbstverständnis hat: Im Gegensatz zur übrigen Schöpfung, so lautete dieses seitdem, bleibe sie wie das Reich Christi bis in Ewigkeit und werde auch im Eschaton niemals aufhören. Entsprechendes gilt für eine Identifikation Christi mit dem – christlichen oder aufgeklärten oder revolutionären – Staat.

Jürgen Moltmann warnt hier, in der Nachfolge Ernst Blochs, die Kirche (respektive den Staat) vor einer falschen Selbstüberschätzung, wenn er im ‚imperialen‘ Chiliasmus (Moltmann nennt unter anderem auch die U.S.A.<sup>376</sup>) ein Zerrbild des wahren sieht; denn die Hoffnung auf ein messianisches Reich, das Alternativen zur möglicherweise aktuell herrschenden Kirche (zum aktuell herrschenden staatlichen System) aufzeigt, ist seiner Ansicht nach unverzichtbarer Bestandteil jeder christlichen Eschatologie; allerdings sei die institutio-

---

<sup>374</sup> „The statement that Christ’s kingdom is without end ... appeared in the Niceno-Constantinopolitan Creed (381), where it was aimed not against millenarianism but against the teaching of Marcellus of Ancyra, who interpreted 1 Corinthians 15:24-28 to mean that the distinction of Father and Son in incarnation will cease when ‚God is all in all‘ “: Bauckham, *All in All*, 130, Anm. 14.

<sup>375</sup> Vgl. Bauckham, *Moltmann*, 15: „According to Bloch, Christianity’s eschatological consciousness was suppressed when, from Constantine onwards, it became a state religion, an ideology of the status quo, and Moltmann accepts Bloch’s verdict that for most of the history of Christianity the revolutionary potential of eschatological thinking was realised only by the heretics and fanatics, like Bloch’s hero Thomas Münzer (PH 496-515 ...).“ – (Übersetzung: K.H.N.). Die zitierte Stelle in der englischen Version von *Das Prinzip Hoffnung* – Bloch, *Principle*, 496-515 – ist dem vierten Teil des Werkes – „Grundrisse einer besseren Welt“ – entnommen, und zwar dem auch als Einzelausgabe (Freiheit und Ordnung. Abriß der Sozialutopien, Frankfurt am Main 1986) vorliegenden 36. Kapitel. Blochs Analyse der antiken und christlichen Sozialutopien beginnt in der deutschen Ausgabe – Bloch, *Prinzip* – auf Seite 547; die von Bauckham genannte Stelle umfasst die Seiten 575-607.

<sup>376</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 193.

nelle Vorwegnahme dieses Reiches unmöglich.

Dies kommt auch im persönlichen Schicksal des Bekenners, seinem Martyrium, zu Ausdruck: Denn obwohl Kaiser Konstans<sup>377</sup> der höchste Repräsentant des christlichen Imperiums war, hat sich Maximus von ihm nicht verbieten lassen, mit wissenschaftlicher Genauigkeit nach der theologischen Wahrheit zu suchen.

## 4.2 Zyklisches Denken?

Je nach dem, ob sich Theologen auch für unsere Zeit eine auch äusserlich sichtbare und spürbare Herrschaft Christi in Kirche und Welt vorstellen können, konzipieren sie die Anakephalaïsis auch als vor-letzte, dem ewigen Gottesreich vorausgehende Phase der Geschichte. Dagegen werden eher „akosmistisch“ argumentierende Theologen eine sozusagen konservative Rückkehr zu einer Wiederholung der Situation vor der Sünde des Menschen oder sogar vor der Erschaffung der Welt bevorzugen. Ein solches ‚zyklisches‘ Verständnis der Apokatastasis kommt einerseits den von Werner Thiede beschriebenen Formen der *Autonomie*<sup>378</sup> nahe; es geht andererseits sicher auch auf die Auseinandersetzung der Theologen mit neuplatonischer Philosophie zurück. Im folgenden Abschnitt soll daher dieses Thema noch einmal gesondert behandelt werden.

### *4.2.1 Plotin und Werner Beierwaltes: Hervorgang und Rückkehr*

Gilles Pelland versucht in einer Arbeit über Markell von Ankyra aufzuzeigen, wie ähnliche philosophisch-theologische Einzelkonzepte im Rahmen verschiedener theologischer Systeme zu unterschiedlichen (seiner Ansicht nach allerdings gleichermassen unausgewogenen) Konsequenzen führen. Als Beispiel führt er das plotinische Konzept vom Ausgang aus und der Rückkehr zu Gott an: Nach Plotin stammt die vorfindliche Wirklichkeit, angefangen bei einer zweiten Hypostase (dem Denken), welche dem einen Gott nachgeordnet ist, bis hinab zur Materie, aus dem ‚Einen‘. Pelland verweist auf *Enn.* 6,7,37. Dort heisst es, das Eine stehe noch über dem Denken, welches aus ihm stamme:

„das Erste dagegen nennen wir einfach; das Denken schreiben wir demjenigen zu, das aus Ihm her stammt, es sucht gleichsam nach seiner eigenen Wesenheit, nach sich selber und dem, was es hervorgebracht hat, und indem es sich in der Schau hinwendet und es erkennt, wird es mit Recht zum Geist“.<sup>379</sup>

---

<sup>377</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 1.

<sup>378</sup> Vgl. oben, Abschnitt 3.1.

<sup>379</sup> "τὸ δὲ πρῶτον [ὁμολογοῦμεν εἶναι] ἀπλοῦν, καὶ τῷ ἐξ ἄλλου δίδομεν νοεῖν καὶ οἷον ζητεῖν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν καὶ αὐτὸ καὶ ὁ ποιῆσαν αὐτὸ, καὶ ἐπιστραφέν ἐν τῇ

Das Denken erkennt sich selber also in der Schau des Einen als begrenzt. Schlussendlich werden nach Plotin alle Emanationen auch wieder zu dem Einen zurückkehren: Werner Beierwaltes etwa nennt „die Bewegung von Hervorgang und Rückkehr in das in sich ‚bleibende‘ Prinzip als Grundgesetzlichkeit des Wirklichen (Entsprungenen) insgesamt“ einen etwa auch für Johannes Scotus Eriugena bedeutenden, in Form der „(auch für Dionysius und Maximus bestimmenden) Trias *μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή*“ auftretenden „neuplatonischen Topos“.<sup>380</sup>

#### 4.2.2 Gilles Pelland: Origenes und Markell von Ankyra – Subordination und Monarchie

Diese plotinische Denkform nun (die dem Thiedeschen Paradigma *Autonomie* entspricht) habe, so Gilles Pelland,<sup>381</sup> bei Origenes eine *Logos*-Theologie zum Ausdruck gebracht, nach der der Sohn bei seinem Ausgang vom Vater nur noch insofern Gott bleibt, als er (wie in einem Rückspiegel) immer noch stets die Tiefen des Vaters betrachtet; insofern sei seine Gottheit aber lediglich eine Art Spiegelung der Gottheit des Vaters, was zu einem falschen Subordinationsdenken führe:

„Origenes hat die Formel Ausgang – Wiederkehr auf einer besonders feierlichen Seite seines Johanneskommentars eingeführt. Der Sohn, erklärt er, behält alles von seiner Herkunft, bleibt aber nur insofern Gott, als dass er in einer unzerstörbaren Kontemplation der väterlichen Tiefen verharret“.<sup>382</sup>

Bei Markell von Ankyra und seinen Schülern dagegen, so Pelland weiter,

---

θέα καὶ γνωρίσαν νοῦν ἤδη δίκαιως εἶναι.“ – Übersetzung von Richard Harder: *Plotins Schriften III*, 344f.

<sup>380</sup> Beierwaltes, *Eriugena*, 39, *Anm.* 11. Zur Umwandlung dieser Trias in „Entstehung (γένεσις), Bewegung (κίνησις), Ruhe (στάσις)“ durch Maximos vgl. oben, Kapitel IX, Abschnitt 1.

<sup>381</sup> Pelland, *Marcel*, 692: „Marcel et ses disciples utilisaient le schème dilatation-contraction pour légitimer les implications de la théologie monarchienne“.

<sup>382</sup> Pelland, *Marcel*, verweist (692, *Anm.* 83) auf „Origène, *In Joh.*, 2,2.“; dort (im Kommentar zu Joh 1, 1) heisst es, wahrhaft Gott sei nur Gott (der Vater): "ἀληθινὸς οὖν θεός ὁ θεός" (*Comm. in Ev. Joa.*, 55, Zeile 3); das Wort (also der Sohn) bleibe nur „durch das Sein bei Gott ... immer Gott. Es besäße aber dies [Gottsein] nicht, wenn Es nicht ‚bei Gott‘ wäre, und Es bliebe nicht ‚Gott‘, wenn Es nicht in unaufhörlicher Schau der väterlichen ‚Tiefe‘ (1 Kor 2, 10) verbliebe.“ (*MKZU* 4, 143f.): "τῷ εἶναι ,πρὸς τὸν θεὸν‘ ἀεὶ μένων ,θεός‘, οὐκ ἂν δ’ αὐτὸ ἐσχηκώς εἰ μὴ πρὸς θεὸν ᾗν, καὶ οὐκ ἂν μέινας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους" (*Comm. in Ev. Joa.*, 55, Zeilen 5-8); die Parallele zu Plotin besteht in der Schau des Höchsten durch die ‚zweite Hypostase‘. – Pelland, *Marcel*, 692: „Origène a proposé la formule egressus-reditus dans une page particulièrement célèbre de l’*In Iohannem*. Le Fils, explique-t-il, tient tout de sa génération, mais il ne reste Dieu qu’en persévérant dans une indéfectible contemplation des profondeurs paternelles.“ – Übersetzung: K.H.N. – Vgl. Oeyen, *Engelpneumatologie*, IKZ 56 (1966), 41, bei *Anm.* 3.

werde das plotinische Konzept zur Legitimation einer monarchianischen Gotteslehre verwendet; auf Markell, der auf der Seite der Verteidiger der gottgleichen Natur Christi (Homoousianer) gegen die Verfechter seiner gottähnlichen (Homoiousianer) stand, wurde<sup>383</sup> in dieser Arbeit ausführlicher eingegangen, weil seine Theologie nicht nur bei Exegeten<sup>384</sup>, sondern auch bei systematischen Theologen Beachtung, teilweise auch Zustimmung (Arnold Albert van Ruler<sup>385</sup>) gefunden hat.

Markell war die Einheit Gottes so wichtig, dass er sie zumindestens im Eschaton gewahrt wissen wollte. So würde nach ihm der Logos sogar die angenommene Menschheit, die gerade Markell nicht hoheitlich genug hatte beschreiben können, am Ende wegen ihres geschöpflich-vielgestaltigen Charakters ablegen, um mit Gott dem Vater vollkommen eins zu werden.

#### 4.2.3 Johannes Calvin und Arnold Albert van Ruler: Ablegen der menschlichen Natur?

Ähnlich wie Markell hat Arnold Albert van Ruler hervorgehoben, dass die vom Sohn Gottes angenommene menschliche Natur nur eine Mittlerfunktion habe. Christi Wirken im Fleisch, schreibt van Ruler, sei letztlich bloss ein ‚Intermezzo‘: „Gott in Christo ist eine Notmassnahme. Der Zwischenfall der Sünde, und nur dieser, hat die Inkarnation des Sohnes Gottes veranlasst und notwendig gemacht“.<sup>386</sup> Diese werde im Eschaton dadurch überwunden werden, dass die menschliche Natur wieder abgelegt werde.<sup>387</sup> So schreibt van Ruler:

„Die *assumptio carnis*, die Annahme des Fleisches, ist nur wegen der Sünde nötig. Im letzten Gericht geht die Krisis auch in sie hinein, wird sie ungetan gemacht. Die Hülle des Fleisches, die besondere Gestalt Gottes in Christo, wird dann abgelegt“.<sup>388</sup>

Hierin folgt er – nach Jürgen Moltmann – Johannes Calvin, für den überdies, wie Moltmann schreibt, „die Herrschaft des Menschgewordenen zeitlich und sachlich begrenzt“ war.<sup>389</sup> Wenn der Sohn das Reich dem Vater übergeben habe und Gott alles in allem sein werde (1Kor 15,28), dann trenne sich der Sohn wieder von der wegen der Sünde angenommenen Menschheit Jesu Christi.

---

<sup>383</sup> Vgl. oben, Abschnitt 4.1.1, und Kapitel V, Abschnitt 3.3.

<sup>384</sup> Siehe oben, Kapitel I, Abschnitt 4.1.

<sup>385</sup> 1908-1970, niederländischer Theologe, seit 1947 Professor an der Rijksuniversiteit Utrecht; mit der Nederlandse Hervormde Kerk verbunden.

<sup>386</sup> Van Ruler, *Gestaltwerdung Christi*, 34.

<sup>387</sup> So beschrieben in Berkouwer, *Return*, 430.

<sup>388</sup> Van Ruler, *Gestaltwerdung Christi*, 35.

<sup>389</sup> Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 245f.

Die Eschatologie Calvins, auf welche diese alles andere als „skotistische“ Auffassung zurückgeht, hat 1940 Heinrich Quistorp zusammengefasst<sup>390</sup>, auf den sich Moltmann hier auch bezieht. Calvin selbst schreibt:

„Wenn gesagt wird, daß Jesus Christus einen Herrschernamen habe und das Ebenbild Gottes, seines Vaters, sei, so geschieht dies um unserer Stumpfheit und Schwachheit willen; ebenso auch, wenn er genannt wird Statthalter Gottes“.<sup>391</sup>

Das heisst nicht, dass die verherrlichte Menschheit Christi nicht auch nach Calvin am Ende, wenn Gott „alles in allem“ ist, im Himmel gegenwärtig wäre. Es geht Calvin nur darum, dass sie dann ihre Mittlerfunktion verloren haben wird:

„Christi Menschheit wird nicht mehr im Mittel stehen, welche uns an der letzten Schau Gottes hinderte“.<sup>392</sup>

Das Mysterium der Fleischwerdung steht dann für Calvin letztendlich nicht mehr im Mittelpunkt; so wird deutlich, dass bei Fehlen der „skotistischen“ Motivation für die Inkarnation<sup>393</sup> die Tendenz zum Akosmismus zunimmt.

#### 4.2.4 Oscar Cullmann und Piet Schoonenberg: Ende der Herrschaft Christi?

Gilles Pelland nun sieht einen gemeinsamen Hintergrund für die subordinatio-nistische Tendenz in der Theologie des Origenes einerseits und die latente Gefahr der modalistischen Häresie in der Theologie Markells von Ankyra<sup>394</sup>. Beide Gefahren bestünden nämlich immer dann, wenn man wie viele Vor-Nicäner nicht wie Thomas von Aquin zwischen den Beziehungen der Trinität nach innen (immanente Trinitätslehre) und nach aussen (ökonomische Trinitätslehre) unterscheide. Dieser Gefahr nun sei nicht nur Oscar Cullmann erlegen, der formulieren konnte: „Die Herrschaft Christi ... wird ... enden“,<sup>395</sup>

---

<sup>390</sup> Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins (1941).

<sup>391</sup> „... quand il est dit que Jesus Christ a un nom souverain, et qu’il est l’image de Dieu son Pere, cela est à cause de nostre rudesse et infirmité: comme aussi quand il est appelé Lieutenant de Dieu“: Calvin, *Sermon VIII*, 339, Übersetzung von Heinrich Quistorp, in: Ders., *Die letzten Dinge*, 172. Vgl. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 245, Anm. 129.

<sup>392</sup> „... neque amplius media erit Christi humanitas, que nos ab ulteriore Dei conspectu cohibeat“: Calvin, *Comm. I Cor*, 549, Übersetzung von Heinrich Quistorp, in: Ders., *Die letzten Dinge*, 173. Vgl. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 246, Anm. 133.

<sup>393</sup> Vgl. unten, Abschnitt 4.3.1.

<sup>394</sup> Pelland, *Marcel*, 690.

<sup>395</sup> Pelland, *Marcel*, 694, Anm. 94, zitiert eine Stelle aus der französischen Übersetzung (*Christologie du Nouveau Testament*, 195) der *Christologie des Neuen Testaments* (1958), in der es mit Bezug auf 1Kor 15,24 heisst (232): „Wie diese Herrschaft einen Anfang hat, so hat sie auch ein Ende ... Die Herrschaft Christi hat also mit seiner Himmelfahrt begonnen und wird mit seiner Rückkehr enden.“ Trotz der Einbettung in einen Kontext (233), in dem Cullmann das Reich Christi noch über die Zeit seiner Wiederkunft hinaus in den ‚neuen Äon‘, das Reich Gottes, hineinragen lässt, nennt Pelland Cullmanns Ausdrucksweise „unglücklich“: „Les propos de Cullmann s’insèrent dans un contexte. Malgré tout, ces formules ne sont pas très heureuses!“ (*Marcel*, 695, Anm. 94).



sondern mehr noch Piet Schoonenberg, der in dem Buch *Der Geist, das Wort und der Sohn*<sup>396</sup> die Legitimität der Rede von einer „rein immanenten Trinität“, und zwar aus Gründen der Erkenntnistheorie, bestritten hat (214): Die ‚immanente‘ Trinität sei uns ja schliesslich bloss durch ihre Selbstkommunikation in der ‚ökonomischen‘ zugänglich. Den Geist und das Wort, die vor Christus seien, betrachtet Schoonenberg als eine „Ausdehnung der göttlichen Person, die der Vater ist“ (215); denn erst im Christusereignis werden sie nach Schoonenberg zu Personen. Beide Positionen können hier freilich nicht diskutiert werden.

Das strukturelle Problem des plotinisch-zyklischen Denkens, welches Pelland anspricht, hat nun aber auch mit dem Problem zu tun, dass, wie James A. Lyons bemerkt hat,<sup>397</sup> die offenen Fragen der arianischen Kontroverse aus dem 4. Jahrhundert noch immer nicht restlos geklärt sind: Wie soll, so wird heute erneut gefragt, der im Neuen Testament vielfach bezeugte ‚kosmische Aspekt‘ Christi theologisch verstanden werden? Gehört er nur in die Lehre von der ökonomischen oder auch schon in die von der immanenten Trinität? Kann er, wie es Maximus versucht, unter Beachtung der chaledonensischen Zweinaturenlehre beschrieben werden? Und wenn ja: Was ist dann der Bezug des ‚kosmischen Aspektes‘ Christi zu diesen beiden ‚Naturen‘? Wird auch er „dereinst“ wieder „abgelegt werden als eine weitere „Hülle des Fleisches“ (van Ruler)?

#### 4.2.5 „Dritte Natur“ Christi? Origenes, Areios und Pierre Teilhard de Chardin

Jürgen Moltmann hat in seiner Kritik der altkirchlichen Zweinaturenlehre<sup>398</sup> betont, dass Jesu menschliche Natur, trotz ihrer Verbindung mit der göttlichen, nicht als grundverschieden von unserer menschlichen Natur beschrieben werden darf, damit der doketistischen Gefahr entgangen werden kann. Gleichzeitig sucht er die „kosmischen Dimensionen“ des Auferstandenen zu beschreiben. Jedenfalls kann und soll das Wirken Christi, will man die im Abschnitt 4.2.3 beschriebene Gefahr des Akosmismus vermeiden, auch nach dem Tod Jesu nicht völlig losgelöst sein von seiner menschlichen, geschöpflichen Natur, denn mit der Inkarnation hat er diese, mitsamt dem Tod, ja ein für alle Mal angenommen. Es ist also das Wirken der ganzen Person Christi zu bestimmen. Wo aber ist dann seine „menschliche“ Natur mitsamt ihren „kosmischen Dimensionen“ heute zu finden?

Auf diese Frage gibt es sehr verschiedene traditionelle Antworten:

---

<sup>396</sup> 1992 (Original: *De Geest, het Woord en de Zoon*, 1991); Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

<sup>397</sup> Lyons, *Cosmic Christ*, 215.

<sup>398</sup> Vgl. oben, Abschnitt 2.3.3.

- Sie sei in den transsubstantiierten Elementen der Eucharistie gegenwärtig, allerdings in verklärter Gestalt (tridentinisch);
- oder sie sei nach der Himmelfahrt eben im Himmel (tridentinisch und calvinistisch); sie sei mit der göttlichen überall (lutherisch);
- oder sie finde sich (als „ausgesätes Gotteswort“, λόγος σπερματικός, wie bei Justin dem Märtyrer) in der Vernunft, in der Weisheit anderer Religionen oder in der Geschichte der Menschheit.

Alle diese theologischen Ansätze versuchen auch zu erklären, inwiefern sie am Wesen Gottes Anteil hat<sup>399</sup>.

Oder hat der Sohn ausser an göttlicher und menschlicher Natur auch an dem Anteil, was ausser Gott und Mensch existiert? Zu denken wäre an die gesamte aussermenschliche Schöpfung, also einerseits an das, was es an geistigen Kräften gibt und was Juden wie Christen klassisch als Engel bzw. „Dämonen“ bezeichnet haben, und andererseits an Tiere, Pflanzen, die Materie; ein Beispiel für die erste Kategorie wäre ein geistiges Wirken des *Logos* auch vor und ausserhalb der Kirche, etwa in Philosophien und Religionen; ein Beispiel für die zweite seine Gegenwart in den – pflanzlichen – Elementen Brot und Wein bzw. das Geheimnis der Wandlung von Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut. Vielfach wurde versucht, die so umrissene (doppelte) „kosmologische Lücke“ (über- bzw. unterhalb der Menschheit) in der Person Jesu Christi mit Hilfe der Konzeption einer „dritten“ Natur Christi zu beschreiben.

Eine solche „dritte Natur“ erübrigt sich aber nur (und genau) dann, wenn der Mensch generell nicht nur als Abbild Gottes, sondern auch als „kleine Welt“, als „Mikrokosmos“, verstanden wird: so etwa bei Maximos als ein Abbild Christi, der in seiner göttlichen Natur als *Logos* alle *logoi* der Schöpfung umfasst<sup>400</sup>.

Moltmann erwähnt einmal<sup>401</sup> die (allerdings klein gedruckten) Überlegungen Karl Barths zu einer „dritten Existenzweise Christi“<sup>402</sup> neben seinem Sein bei Gott und bei der Gemeinde: nämlich „verborgen im Kosmos“ „als Pantokrator“, und führt sie weiter, indem er den „kosmischen Weisheits-Christus“ (sic) mit dem „verborgenen Natursubjekt“ Ernst Blochs identifiziert;<sup>403</sup> Bloch selbst schrieb nämlich (in der Zeit des II. Weltkriegs):

„Selbst Naturgestalten stellen außer dem, was sie als gewordene sind, eine Chiffer [sic] dar, worin ein Noch-Nicht-Gewordenes, ein objekthaft Utopisches umgeht, das nur erst als La-

<sup>399</sup> Zu den tridentinischen, calvinistischen und lutherischen Lösungsansätzen siehe TRE, s.v. *Jesus Christus*, V. *Vom Tridentinum bis zur Aufklärung* (Walter Sparn), 1-7; zur altkirchlichen *Logos*-Christologie vgl. TRE, s.v. *Jesus Christus II. Alte Kirche* (Rowan Williams), 729.

<sup>400</sup> Vgl. oben, Kapitel VI, Abschnitt 1.

<sup>401</sup> *Weg Jesu Christi*, 301.

<sup>402</sup> Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 865f.

<sup>403</sup> Moltmann, *Weg Jesu Christi*, 303.

tenz-Gestalt präsent ist; Naturschönheit, auch Naturmythologie gaben und geben zu diesen real-utopischen Chiffren einen Zugang. Wie in der menschlichen Seele Noch-Nicht-Bewußtes dämmert, das noch nie bewußt war, so in der Welt Noch-Nicht-Gewordenes: an der Spitze des Weltprozesses und Weltganzen ist diese Front und die ungeheure, noch so wenig begriffene Kategorie Novum“.<sup>404</sup>

Ähnlich wie Moltmann hat auch Karl Barth die altkirchliche Zweinaturenlehre korrigiert, und zwar unter anderem durch eine Betonung der ewigen Erwählung (Prädestination) des Menschen Jesu Christi: dergestalt, dass er die Menschheit Christi mit hineinnahm in den Gottesbegriff „vor“ der Schöpfung; möglicherweise ist es aber gerade diese Einseitigkeit (Jesus wird hier als Mensch ohne ‚kosmische‘ Dimensionen geschildert!), welche er dann durch seine (klein gedruckten) Überlegungen zur „dritten Existenzweise“ Christi als Pantokrator gewissermassen ‚ausbalanciert‘ hat.<sup>405</sup>

James A. Lyons hat Überlegungen zur „dritten“, kosmischen Natur oder Existenzweise Christi bei Origenes und bei Pierre Teilhard de Chardin gefunden. Er vergleicht<sup>406</sup> die Systeme beider Theologen miteinander. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass Teilhard und Origenes eine ‚dritte‘ Natur Christi annehmen – neben den beiden durch die altkirchlichen Konzilien anerkannten (der göttlichen und der menschlichen):

- für Origenes auf der einen Seite sei der Sohn nicht nur göttlicher (und nach der Inkarnation menschlicher), sondern, als der *Logos*, auch kosmischer Natur;<sup>407</sup> Origenes habe sich von den Arianern dadurch unterschieden, dass er neben der kosmischen Natur auch die göttliche anerkannte;<sup>408</sup>
- Teilhard neige andererseits ebenfalls dazu, neben der göttlichen und der menschlichen Natur Christi eine dritte, eben die kosmische, hinzuzuzählen.<sup>409</sup> Diese sei (wie die Natur Christi bei Areios) mehr als menschlich

---

<sup>404</sup> Im vierten Teil („Grundrisse einer besseren Welt“) im 2. Band der Trilogie *Das Prinzip Hoffnung*, 728, gegen Ende des 36. Kapitels *Freiheit und Ordnung, Abriss der Sozialutopien*.

<sup>405</sup> Vgl. Kuschel, Karl-Josef, *Geboren vor aller Zeit?*, 493, der eine „reale“ Prae-Existenz Christi im Sinne Barths „aus exegetischen Gründen“ ablehnt (auf S. 129 zitiert Kuschel aus KD II/22, 105 und 373); er folgt hier u.a. dem katholischen Exegeten G. Kraus, der (in: *Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Lichte gegenwärtiger Theologie*, Freiburg/ Br. 1977, bes. 209f.) quasi zwischen Jesus und Christus unterscheidet (zitiert bei Kuschel, *Geboren vor aller Zeit?*, 802, *Anm.* 58): „Als ‚Christus‘ kommt ihm [sc. Jesus] reale, als ‚Jesus‘ nur intentionale Präexistenz zu.“ – Kuschel (ebd., 582) kritisiert Moltmanns Theologie als zu spekulativ und „kontextenthoben“.

<sup>406</sup> In seiner Studie über ‚The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin‘ (Lyons, *Cosmic Christ*). Die beiden Rezensenten H. Crouzel (in: BLE 84, 119-121) und D. A. Bertrand (in: RHPHR 3, 324f.) bestätigen (mit kleinen Einschränkungen) die Darstellungen Lyons‘ und bezeichnen Vergleiche über die Jahrhunderte hinweg als viel zu selten.

<sup>407</sup> „The Son as Divine and Cosmic“, Lyons, *Cosmic Christ*, 115-117.

<sup>408</sup> Ebd., 115.

<sup>409</sup> Ebd., 197.

und weniger als göttlich.<sup>410</sup>

Die beiden Autoren unterscheiden sich nach Lyons allerdings dadurch, dass Origenes diese dritte Natur Christi ‚von oben‘, als einen Aspekt seines göttlichen Wesens, auffasse: „Origenes betrachtet die Wirklichkeit von oben und stellt den kosmischen Aspekt Christi mit Gottes Weisheit und mit seinem Logos gleich“; sogar der Titel *Erstgeborener der Schöpfung* drücke Christi *Gotttheit* aus.<sup>411</sup> Teilhard de Chardin dagegen konzipiere eine Christologie ‚von unten‘: er schaue „vorwärts und aufwärts aus der Perspektive eines in evolutionärer Entwicklung begriffenen Universums“<sup>412</sup> und schlage eine Unterteilung der *nicht-göttlichen* Natur Christi in eine menschliche und eine kosmische vor.<sup>413</sup>

Was hier theologisch zur Diskussion steht, die ‚kosmische‘ Dimension Christi, muss nun aber (und sollte) meines Erachtens nicht im engeren Sinne als eine ‚dritte Natur‘ bezeichnet werden, so wie sie Lyons bei Origenes und Teilhard de Chardin beschreibt: als etwas „zwischen“ Gott und der Schöpfung, das zu den beiden bisher bekannten Naturen hinzu träte; oder wie Werner Thiede sie in den verschiedenen esoterischen Systemen anthroposophischer und theosophischer Prägung beschrieben hat: Christus ist dort Schöpfungsmittler

„in dem Sinne, dass er rangmässig zwischen Gott als der letzten Transzendenz und der Schöpfung steht. Aus seinem – nicht dieser letzten Transzendenz zugeordneten – Schöpfersein schließt theosophische Logik folgerichtig auf seine ‚kosmische‘ Natur. Vom Denkrahmen christlicher Theologie aus muss dieser Schluss freilich insofern als Kurzschluss zurückgewiesen und ‚Schöpfungsmittlerschaft‘ anders bestimmt werden, als zwar die Welt als in (Kol 1,16) und durch Christus (Joh 1,3) geschaffen gilt, aber dieses ‚durch‘ keinesfalls exklusivistisch, gewissermaßen den Vater ausschließend, verstanden werden darf“.<sup>414</sup>

Nun geht es im Fall der Theologien Origenes’ und Teilhards aber um Christus, den ‚Erstgeborenen der Schöpfung‘ (Kol 1,15), der – als ein Mensch – Teil dieser Schöpfung geworden ist, ihr aber – als Gott, nämlich als zweite Person der Trinität – gleichzeitig unendlich voran steht *und* sie in verborgener Weise als ihr Schöpfungswort durchdringt. Dieses transzendente *und* immanente Wort nun kann – Fleisch geworden – als zur Schöpfung gehörig betrachtet werden (Teilhard) oder – als zweite Person der Trinität – als Gott (Origenes).

---

<sup>410</sup> Ebd., 198: „less than divine but more than human“. Vgl. Maximos, *Opuscula theologica et polemica* (CPG 7697) IX (PG 91,121A10-13): Christus ist „nicht bekannt als ... eine Art Bastard“, zitiert oben in der *Einleitung*, Abschnitt 3.1.1.

<sup>411</sup> Ebd., 214: „Looking at reality from above, Origen equates the cosmic aspect of Christ with God’s Wisdom and Logos“. Er fährt fort: „Here plainly we are dealing with Christ on the side of divinity. Furthermore, even the title First-born of all creation expresses for Origen something about the divinity of Christ.“

<sup>412</sup> Ebd., 211: „[Teilhard, on the other hand,] looks forwards and upwards from a universe in evolutionary formation.“

<sup>413</sup> Ebd., 214: „he proposes only a subdistinction between human and cosmic natures of Christ.“

<sup>414</sup> Thiede, *Christus*, 303, *Anm.* 347.

Es war hingegen Areios, der Christus tatsächlich eine dritte ‚Zwischen-Natur‘ zugesprochen hat: Der ein(zig)geborene Sohn sei, schrieb er, „ein Geschöpf, aber nicht wie eines unter anderen Geschöpfen“;<sup>415</sup> „zeitlos erzeugt vor allen Dingen, ... aber nicht ewig oder mit-ewig oder mit-ungezeugt mit dem Vater“.<sup>416</sup> Areios’ Theorie aber wurde auf dem Konzil von Nicaea (325) abgelehnt, welches lehrt, dass der Sohn eben gerade doch „ewig oder mit-ewig oder mit-ungezeugt mit dem Vater“ sei. Von einer „dritten Natur“ Christi wird daher in den katholischen Kirchen nicht mehr ausgegangen.

Dass nun aber in der Tat mit der Verurteilung des Arianismus der kosmische Aspekt der Natur(en) Christi zugunsten der (rein) göttlichen und der (rein) menschlichen in den Hintergrund gedrängt wurde, wird deutlich anhand der Tatsache, dass die nachfolgenden Theologen sich vor allem damit zu beschäftigen hatten, seine wirkliche menschliche Natur gegen die Miaphysiten zu „retten“; die „über- bzw. ausser-menschlich“-kosmische aber, also der Aspekt, dass Mikro- (Mensch) und Makrokosmos (All) einander entsprechen, trat dabei offenbar in den Hintergrund.

Klaus Seibt betont,<sup>417</sup> dass Areios’ Gegner Markell von Ankyra unter dem Eindruck des erhöhten Selbstbewusstseins „der weltwerdenden Kirche“ (517) Konstantins Aussagen über die Hoheit Jesu Christi „auf den Menschgewordenen bzw. den angenommenen Menschen“ bezogen hat, und dies in einer Masse, „wie es zur Widerlegung der Arianer überhaupt nicht notwendig gewesen wäre“ (515f.).

Dadurch habe er „trinitarische Verhältnisbestimmungen, die in der Perspektive der Origenisten und Arianer – aber weitgehend eben auch der so genannten ‚kleinasiatischen‘ Tradition – der Beziehung von Vater und Sohn (und Schöpfung) in ihrer göttlichen Natur (bzw. kosmologisch) angehören, auf das Verhältnis des Vaters samt des Logos zum Menschgewordenen (und zur Kirche)“ (517) übertragen. Markell habe so die „innerchristologische (bzw. ekklesiologische) *Beziehung* zwischen dem Logos und dem angenommenen Menschen (der angenommenen Menschheit) in seiner (ihrer) Hoheit *überhaupt erst konstituiert*“ (518; *Hervorhebungen* von Seibt).

Markell hatte so zwar gegen die Arianer die Gottheit Christi betont und die Menschheit Christi in einer für den ganzen Kosmos relevanten Dimension begriffen; seine Überlegung, dass die Herrschaft des angenommenen Fleisches auch wieder enden müsse, um in Gott keine Vielheit zuzulassen, wurde aber im Jahr 381<sup>418</sup> zum Anlass, ohne seinen Namen zu nennen, den Satz zu verurteilen, das Wort bzw. der Sohn Gottes sei eine Ausdehnung des Vaters und

<sup>415</sup> "γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῶν γεννημάτων" (*Panarion haer.* 69, 7, 5: in *Epiphani- os*, 158, Zeilen 10f.).

<sup>416</sup> "ἀχρόνως πρὸ πάντων γεννηθεῖς ... οὐδὲ ... ἐστὶν ἄϊδιος ἢ συναϊδιος ἢ συναγέν- νητος τῷ πατρί" (*Panarion haer.* 69, 8, 1f.: in *Epiphani- os*, 158, Zeilen 26-28).

<sup>417</sup> Seibt, *Theologie*, 515-518. Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

<sup>418</sup> Synode von Rom; *Tomus Damasi*.

werde ein Ende haben.<sup>419</sup>

Übrig blieb von Markells (und Origenes') Theologie nur die Hochschätzung der vom Sohn in Jesus angenommenen menschlichen Natur. Die Frage nach den Konsequenzen der Annahme dieser Natur, die ja auch die der übrigen Menschen (und in gewisser Weise auch die geschaffene Natur auch der nicht-menschlichen Schöpfung) ist, bleibt aber weiterhin offen: Inwieweit wird durch diese Annahme der Natur die persönliche Hinwendung der Geschöpfe zu Gott ermöglicht oder gefördert? Jedenfalls wird der *kosmische* Aspekt der Christologie besonders deutlich wieder von Maximos betont, der dem *Logos* Jesus Christus die *logoi* der Schöpfung als sein „Fleisch und Blut“<sup>420</sup> zuordnete und so den kosmischen Bezug auch der Gottheit Christi wieder deutlicher hervortreten liess.

#### 4.2.6 Gregor von Nyssa und Rudolf Steiner: Unendlicher Fortschritt?

Hat der von James A. Lyons festgestellte Unterschied zwischen Teilhard und Origenes mit dem Evolutions- und Fortschrittsdenken der Neuzeit zu tun? Ist Teilhard in diesem Sinne einfach „moderner“ als Origenes? Dieses Vor-Urteil wird dadurch ergänzt und korrigiert, dass die Perspektive ‚von unten‘ auch schon von Gregor von Nyssa eingenommen worden ist: Auch er lehrte, ähnlich wie später wiederum Rudolf Steiner, einen unendlich fortschreitenden Weg der Schöpfung zu Gott: Nach Gregor ist nur Gott absolut unendlich; der Mensch dagegen wächst ihm immer weiter entgegen, ohne ihn aber jemals ganz erreichen zu können.<sup>421</sup>

Auch Steiner vertritt die Theorie einer unendlichen Annäherung. – Werner Thiede nun kritisiert Steiners „Christentum ohne Eschatologie“ und seine „vergeistigte und zugleich verharmloste Apokalyptik“ mit den Worten:

„Bei einer immer vollkommener werdenden Welt bleibt es doch in Unendlichkeit immer nur bei Annäherungen – das Telos des durchsichtigen ‚Gott ist alles in allem‘ wird nie ganz erreicht!“<sup>422</sup>

Diese Kritik einer ‚schlechten Unendlichkeit‘ trifft dann – in Bezug auf die Schöpfung, nicht auf Christus – auch Gregor; tatsächlich ist Maximos, indem er auch ein ‚Ende‘ der gedanklichen Bewegungen in der ‚Ewigkeit‘ konzipiert hat, Gregor in diesem Punkt nicht gefolgt.<sup>423</sup>

Allgemein formuliert Thiede: „Während das ewige Fortschrittsdenken theosophischer Spi-

---

<sup>419</sup> „Anathematizamus eos, qui Verbum Filium Dei extensionem aut collectionem et a Patre separatum, insubstantivum et finem habiturum esse contendunt.“ *Denzinger 1991*, 86 (Nr. 160); vgl. 85 (Nr. 151). Gleichzeitig erfolgte der gegen die Markellianer gerichtete Einschub ins Nicaenum.

<sup>420</sup> ... und die *logoi* Gottes als seine „Knochen“; siehe oben, Kapitel VI, Abschnitt 1.3.

<sup>421</sup> Vgl. Mühlenberg, *Unendlichkeit*, 162f.

<sup>422</sup> Thiede, *Christus*, 253, *Anm.* 70.

<sup>423</sup> Siehe im Kapitel IX den Abschnitt 3.

ritualität kein wirkliches Eschaton kennt, lebt christlicher Glaube an die in Jesus erfolgte maßgebliche Offenbarung Gottes von der Überzeugung, dass in diesem einen, einzigen Christus der ansonsten in der Tat mehr oder weniger unbekannte Gott sein Innerstes, sein letztverbindliches Wesen unüberholbar gezeigt hat.“<sup>424</sup>

Das Bekenntnis zu einer Offenbarung Gottes in Jesus schliesst jedoch nicht aus, dass eine schon erfolgte Offenbarung von uns Menschen in steigendem Masse realisiert, das heisst erkannt und verwirklicht werden kann; in diesem Sinne behält die (unter anderem theosophische) Spiritualität ‚von unten‘ allerdings ihr Recht; ja, sogar in Christus gab es, wie in der Kirche und in der Welt, ein „Wachsen“ (vgl. Lk 2,52 und Eph 4,13), wie es die Arianer immer wieder betont haben. Tatsächlich macht es den Reiz der ‚Fortschritts‘-Spiritualität aus, dass sie – bei allen Unterschieden, die vor allem in einem unterschiedlichen Geschichtsverständnis begründet sind – gewissermassen modern und antik zugleich ist; so bemerkt Thiede zum ihrem Alter differenzierend:

„Spiritualistisches Entwicklungsdenken ist wesentlich älter als die moderne Evolutionstheorie, hat aber seit deren Publikwerden unter geschickter Bezugnahme auf sie enormen Plausibilitätszuwachs verzeichnen können.“<sup>425</sup>

Wenn bei Steiner und Areios nun aber nach Thiede soteriologische Einzelkonzepte und christologisches Gesamtsystem miteinander korrespondieren, so müssen auf der anderen Seite auch die Unterschiede der Gesamt-Systeme beachtet werden: Während nämlich Areios begrifflich scharf zwischen „geschaffen“ und „ungeschaffen“, „gezeugt“ und „ungezeugt“ unterschied, wollte Steiner (der, nach Thiede, selbst „um die Position des Areios“ wusste) „über die dogmengeschichtlichen Entwicklungen damaliger Zeiten bewusst hinausgehen im Sinne spirituellen Fortschritts“:<sup>426</sup> Anthroposophie, so Steiner, könne „den Dualismus zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf“ nicht mitmachen. Mit dieser Grundaussage nun, so Thiede,<sup>427</sup> setze sich Steiner vom Paradigma *Heteronomie* ab und offenbare die *Autonomie*<sup>428</sup> als sein eigenes.<sup>429</sup>

So gibt es offenbar strukturelle Analogien in theologischen Systemen über die Jahrhunderte hinweg, die nicht allein durch ihren jeweiligen kulturellen Kontext erklärt werden können, ja: Lyons führt die strukturelle Ähnlichkeit des origenischen Konzeptes der Apokatastasis mit dem Teilhardschen Punkt Omega trotz zweier ganz unterschiedlicher Ontologien (Origenes: „Ontology of being“; Teilhard: „Ontology of becoming“) schlicht auf die Dynamik der

---

<sup>424</sup> Thiede, *Christus*, 278.

<sup>425</sup> Thiede, *Christus*, 304, Anm. 350.

<sup>426</sup> Thiede, *Christus*, 190, Anm. 168.

<sup>427</sup> Ebd., 225, Anm. 348.

<sup>428</sup> Und zwar *heteronome Autonomie*: vgl. oben, Abschnitt 3.

<sup>429</sup> Erst die Korrelation der Bewegungen ‚nach oben‘ (diese Bewegung entspricht einer Geist-Christologie) und ‚nach unten‘ (in der *Logos*-Christologie) durch Maximos ermöglicht eine Integration des menschlich-geschöpflichen Fortschritts mit der göttlichen Gnade (siehe oben, Kapitel III, Abschnitt 3.4).

neutestamentlichen Eschatologie zurück!<sup>430</sup> Wie Lyons so zeigen konnte, wird ein gewichtiger Unterschied im theologischen System (Christologie ‚von oben‘/ ‚von unten‘), auch wenn die verglichenen Theologien in ihrer Entstehungsgeschichte zeitlich und kulturell voneinander weit entfernt sind, durch eine ähnliche Bibelhermeneutik im Endergebnis deutlich abgeschwächt.

#### 4.2.7 Zusammenfassung

Tatsächlich besteht bei einer allzu direkten Übernahme neuplatonischer Konzepte des Ausgangs der Schöpfung aus Gott und ihres Wiedereintretens in ihn die Gefahr, Gottes Wollen der Vielfalt und der Geschichte in Freiheit zu wenig und sein Anstreben einer Anteilnahme der vernünftigen Schöpfung an einer übermateriellen (und: übervernünftigen!) Einheit zu stark zu gewichten. Gott (der „Eine“) könnte dann nur unter Absehen von der Vielfalt der Schöpfung erreicht werden.

Ähnliches gilt für die Zuordnung einer „Dritten Natur“ *zwischen* Gott und der Schöpfung zu Christus. Auch die Zuschreibung einer „schlechten Unendlichkeit“ zur wiederhergestellten Schöpfung (Gregor von Nyssa; Rudolf Steiner) befriedigt deshalb nicht, weil so Gott niemals wirklich erreicht werden kann. Überzeugender wirkt hier das in Abschnitt B dargestellte Konzept Maximos', für den Christus nach „oben“ wie nach „unten“ „alles“ umfasst.

Wenn nun Gilles Pelland die auf die plotinische Einheitsphilosophie zurückgehende Gefahr mithin für eine strukturelle hält, die unabhängig vom Jahrhundert des theologischen Autors auftreten kann, so muss danach gefragt werden, ob sie auch für die Theologie Maximos' besteht. Dies soll im folgenden Abschnitt (4.3), vor dem Hintergrund einer Darstellung einer Diskussion über die ‚skotistische‘ Motivation der Inkarnation, geschehen.

Heute nun wird häufig versucht, die Hoffnung für „diese Welt“ unter Rückbezug auf chiliastische Denkformen zu begründen. So versteht Jürgen Moltmann einen heutigen, ‚wahren‘ Chiliasmus offenbar als ein Symbol für eine progressive Theologie: für einen Auftrag nämlich an die Kirchen, sich für ein zeitliches Reich Christi auf Erden einzusetzen, welches vor dem himmlisch-jenseitigen, ewigen Gottesreich beginnt, damit sie nicht den Fehler begehen, sich allein mit dem ewigen zu identifizieren. Jenes irdische – nach der Offenbarung des Johannes<sup>431</sup> auf (symbolische) 1000 Jahre begrenzte und daher auch als Millennium bezeichnete – Reich Christi würde so als eine zukünftige Befreiung aus einer gegenwärtigen Zwangslage gesehen werden: Es wäre im Gegensatz zum ewigen eine – gewissermassen konservative – Wiederherstellung des verlorenen Paradieses. Dieses aber kann, wenn es als zeitliches in dieser Welt gedacht wird, prinzipiell immer auch wieder verloren gehen; dagegen wäre

---

<sup>430</sup> Lyons, *Cosmic Christ*, 212.

<sup>431</sup> Vgl. etwa 20,2f.



das ewige Reich eine Überbietung des ursprünglichen, paradiesischen Zustandes. So war z.B. auch schon für Irenaios von Lyon dieser ursprüngliche Zustand deshalb so labil, weil Adam noch jung und unreif war. Insofern könnte systematisch die *Anakephalaiosis in der Zeit* als ein (instabiles) Abbild der *ewigen* (dann mit einer Apokatastasis verbundenen) Zusammenfassung aller Dinge zu verstehen sein.<sup>432</sup>

Falls nämlich Anfang und Ende der Welt, also ihr Urzustand und ihr eschatologischer Endzustand, als identisch angesehen werden wie in Werner Thiedes *theonomer Autonomie*, bei der „Schöpfung und Entfremdung“ geradezu in eins fallen<sup>433</sup> und wie dies etwa bei der 553 und 543 verurteilten Lehre der Wiederherstellung gefallener Geistwesen angenommen wurde, bestehen die Gefahren von ‚Akosmismus‘ und Geschichtsnihilismus: Hier werde nämlich, schreibt etwa J. Christine Janowski, „trotz der Vermitteltheit durch zeitliche, wenn auch äonische ... Strafprozesse ... die Geschichte hier und jetzt *resultativ* jeden ... Gewichtes beraubt“<sup>434</sup>; ja, angesichts eines möglichen neuen Falls oder einer immer neuen Wiederkehr des Gleichen oder Ähnlichen stellt sich auch noch die Sinnfrage. Sowohl der Anfangs- als auch der Endzustand der Welt haben dann nichts mehr mit ihrem jetzigen Zustand zu tun.

Dagegen sollte am Ende ein Ziel erreicht werden, welches die ganze Schöpfung mit ihrer ganzen Geschichte – zu der auch die Geschichte der Natur gehört – *rekapituliert* und daher (wenn es aus der menschlichen Perspektive erlaubt ist, so zu formulieren) sozusagen einerseits ‚mehr‘ ist als ‚Gott allein‘ und andererseits etwas Besseres (in Maximus’ Worten: etwas „Göttlicheres“<sup>435</sup>) nicht nur als heute, sondern auch als im Anfang, zu Beginn der Schöpfung. In diesem Sinn hat Gott die Schöpfung von Anfang an als einen Prozess angelegt. Dies aber setzt voraus, dass auch zumindestens die Bewegung von einem guten hin zu einem noch besseren Zustand von Gott gewollt ist; ist nun damit aber auch schon eine Art von Entbehrung des angestrebten Zieles, ja: Leiden, verbunden?

#### 4.3 Vom ‚aktiven Leiden‘ Gottes

Wenn der göttliche *Logos* sich nicht nur in der Person Jesu Christi inkarniert hat, sondern schon vorher in den Buchstaben der Schrift ausgedrückt und in den als „ursprüngliche Zwecke“ zu verstehenden *logoi* der Schöpfung verbor-

---

<sup>432</sup> Vgl. oben, Kapitel IV, Abschnitt 5.

<sup>433</sup> Thiede, *Christus*, 84f., *Anm.* 64.

<sup>434</sup> Janowski, *Eschatologischer Dualismus?*, 195. Hervorhebung: J.

<sup>435</sup> *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694) 1,46 (PG 90, 1100BC). Diese Steigerungsform findet sich auch schon Gregor von Nyssa (vgl. oben, Kapitel II, Abschnitt 2.2).

gen hat<sup>436</sup>, so wurde der Prozess der Anakephalaiosis nach Maximus von Anfang an durch Gottes Wort vorbereitet, und zwar im doppelten Sinne: Einerseits wurden die Dinge im *Logos* geschaffen, um später in Ihm zusammengefasst werden zu können; andererseits wurden die Menschen als geistige Geschöpfe durch die heilige Schrift auf sein Kommen im Fleisch vorbereitet.

Wenn so tatsächlich alles in Christus und auf ihn hin geschaffen wurde, so stellt sich die Frage, ob auch das Leiden Christi, seine Anteilnahme an den Schmerzen (aber auch den Freuden) dieser Welt, von Anfang an vorhergesehen war – oder ob es hätte vermieden werden können (und sollen).<sup>437</sup> In diesem Abschnitt soll daher systematisch im Gespräch mit Maximus nach dem Sinn der Anakephalaiosis gefragt werden.

#### 4.3.1 ‚Skotistische‘ Motivation der Inkarnation?

Wenn wir fragen, wie und zu welchem Zweck Christus das All ‚aufsummiert‘, so wurde von den Kirchenvätern bis zur Zeit Maximos‘ daran gedacht, dass analog zum menschlichen Leib Christi auch sein kirchlich-kosmischer Leib dereinst auferstehen wird, um ‚zur Rechten Gottes‘ zu sitzen und zu herrschen. Wer immer zu dieser Summe des Geschaffenen gehörte, war in diesem Sinn gerettet.

Auch im Mittelalter wurde dieses Thema der Anakephalaiosis wieder aufgegriffen, allerdings im (sekundären) Sinne der „Haupt“-Funktion Christi. Der Kirchenbegriff wurde einerseits in den Sentenzenkommentaren und theologischen ‚Summen‘ des Hochmittelalters „von der Christusgemeinschaft der im Glauben auf Erden Pilgernden auf das ganze himmlische Gottesreich ausgedehnt“, fasst Rudolf Haubst zusammen<sup>438</sup>: für Thomas von Aquin, Alexander Halensis<sup>439</sup> und Bonaventura<sup>440</sup> ist „Christus das Haupt der Engel“; für Franz Suarez<sup>441</sup>, „wenngleich in verschiedener Weise, das Haupt aller Geschöpfe“<sup>442</sup>.

Indem man andererseits die Anakephalaiosis (Zusammenfassung) mittlerweile als *Rekapitulation* (Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung im

---

<sup>436</sup> Siehe oben, Kapitel VI, Abschnitt 1.2.

<sup>437</sup> Diskutiert z.B. oben, Abschnitte 2.1.1f. (Franz von Baader, Friedrich Michelis).

<sup>438</sup> Haubst, *Menschwerdung*, 138f.

<sup>439</sup> Alexander von Hales (um 1185-1245), bedeutender Vertreter der Scholastik und Begründer der so genannten älteren Franziskanerschule, insbesondere des Kommentars der Sentenzen des Petrus Lombardus.

<sup>440</sup> Giovanni (di) Fidenza (Ordensname Bonaventura, 1221-1274), scholastischer Philosoph und Theologe, Generalminister der Franziskaner und Kardinal von Albano.

<sup>441</sup> Francisco Suárez SJ (1548-1617), spanischer Theologe und Philosoph. Verteidiger der Lehre der Unbefleckten Empfängnis Mariä; Begründer der Barockscholastik.

<sup>442</sup> Haubst, *Menschwerdung*, 139, zitiert so: Warnach, *Kirche*, 176. Warnach selbst formuliert es auch so (ebd., 188): „die Kirche hat mit dem All das ‚Haupt‘ gemeinsam, wenngleich in verschiedener Weise, da sie der eine und einzige zu diesem Haupte gehörende ‚Leib‘ ist.“

*Haupt* Christus) verstand, stellte sich damals die Frage, *ob nicht die Inkarnation des Schöpfungshauptes in jedem Fall, also auch ohne den ‚Fall‘ Adams erfolgt wäre* (die so genannte „thomistisch-skotistische Alternative“<sup>443</sup>). Vorsichtig positiv äusserten sich Robert Grosseteste<sup>444</sup> (140) und Johannes Duns Scotus<sup>445</sup> (165); dessen Nachfolger (die „Skotisten“) betrachteten die Verherrlichung Christi als primäre Motivation für seine Inkarnation; soteriologische Motive rangieren an letzter Stelle (166). Während also die Menschwerdung für die „Thomisten“ infolge der Sünde „um unseres Heiles willen“ geschah (206; vgl. Nizäno-Konstantinopolitanum), können sich die „Skotisten“ nicht vorstellen, dass „etwas so Erhabenes wie die Verherrlichung Christi von etwas weniger Gutem abhängig und somit nur ein Gelegenheitsprodukt (*tantum occasionatum*) sein solle“ (166): im letzten seien wir um Christi willen, nicht Christus unseretwegen da (206)!

In diesem Sinne hat Jürgen Moltmann 1972<sup>446</sup> Johannes Calvin und Arnold Albert van Ruler kritisiert<sup>447</sup>; bei diesen nämlich sei der einzige Grund für die Inkarnation Christi die menschliche Sünde gewesen (246). Dann aber wäre mit der Überwindung der Schuld durch das Opfer Christi seine Funktion erfüllt und die ursprüngliche Schöpfung im Prinzip „wieder hergestellt“ worden („*restitutio ad integrum*“). Moltmann fragt aber (249): „Kann es wirklich schon bei der ersten Schöpfung heissen, daß in ihr ‚*Gott alles in allem*‘ war?“ Vielmehr hoffen wir nach ihm auf ein „überschwengliches ‚mehr‘“: eben dass bei uns Menschen (wie bei Jesus selbst) auch die Möglichkeit zu sündigen, anders als am Anfang, nicht mehr gegeben sein wird. Dann erst könne auch „der Staat in seiner vermittelnden Autorität abgeschafft“ werden (250): ein Gedanke, der es erst ermöglichte, auch den Staat als relative, nicht absolute Grösse zu betrachten<sup>448</sup>.

Diese prinzipielle Ablehnung einer reinen „Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung“ durch Moltmann wird durch die Sichtweise Maximos´ unterstützt, nach der es um eine (erneute, nun aber stabilere) Herstellung der Ähnlichkeit mit Gott geht. Auch wenn bei Maximos die Fleischwerdung Christi von der menschlichen Sünde veranlasst wird, so stellt sich für ihn die durch van Ruler implizierte „skotistische Alternative“ dabei nicht, denn die Inkarnation ist das überzeitliche Ziel Gottes, das vor aller Zeit beschlossene Mysterium Christi,<sup>449</sup> und bewirkt daher mit oder ohne Sünde Adams, aber eben auch nachträglich noch, eine *Annahme und Verwandlung* des Fleisches.

<sup>443</sup> Haubst, *Menschwerdung*, 37. Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

<sup>444</sup> Vor 1170 - 1253, englischer Theologe und Philosoph; Bischof von Lincoln.

<sup>445</sup> Um 1266 - 1308, schottischer Theologe und Philosoph der Scholastik.

<sup>446</sup> *Der gekreuzigte Gott*. Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

<sup>447</sup> Vgl. hierzu oben, Abschnitt 4.2.3.

<sup>448</sup> Vgl. oben, Abschnitt 4.1.2.

<sup>449</sup> Vgl. die Deutung von 1Petr 1,20 durch Maximos, zitiert zu Beginn von Kapitel VI.

Diese Annahme und Verwandlung betrifft dann (wenn auch in gewisser Weise nachträglich) auch die Passionen und Freuden des Menschen: seine Emotionen<sup>450</sup>. Hierauf bezieht sich ein Grossteil der Analysen Lars Thunbergs, der in seinem Buch *Microcosm and Mediator* eingehend die ausgefeilte maximianische Psychologie untersucht hat<sup>451</sup> und feststellt: Nicht die Aufhebung der Differenzierungen der Schöpfung durch Einheit in Christus sei letztendlich das Ziel Gottes nach Maximus; die Differenzierungen seien vielmehr eine Realisierung dieser Einheit:

„Diversified created natures, and human ‚synthetic‘ nature, find their fulfilment in unity with God through Christ, not in spite of their diversity, but as the true manifestation of it. And this unity implies at the same time a continuing incarnation of the Logos in diversified creation. *The movements of contraction and expansion go together.*“<sup>452</sup>

Ergab sich nun schon für die Skotisten ein „Plus im Telos der Menschwerdung über eine bloße Befreiung aus der Sünde hinaus“<sup>453</sup>, so ist dieses ‚Plus‘ aber auch nach Haubst nicht als ein Gegensatz zu dieser Befreiung, sondern im Sinne einer „doppelseitigen und komplementären Finalität in der Inkarnation und in allen Heilswerken Gottes“ (207) zu verstehen, welche letztlich in der hypostatischen Einigung Christi angelegt sei: In der Heilszuwendung Christi an die Menschheit sei „zugleich deren Hinwendung auf Christus als den Mittler zum Vater“ mit intendiert (207).

#### 4.3.2 Die Bewegungen Christi: zur Schöpfung und zum Vater

Diese doppelte Bewegung, die durch Christus gleichzeitig von Gott zum Geschöpf und vom Geschöpf zu Gott führt und so die natürliche Bewegung des Geschöpfes wiederherstellt sowie schliesslich durch göttliche Energien festigt<sup>454</sup>, hat insbesondere Hans Urs von Balthasar in seiner Interpretation des Ostermysteriums<sup>455</sup> hervorgehoben. Nach seiner Interpretation haben die Kirchenväter Menschwerdung, Passion, Höllenfahrt und Auferstehung Christi nicht voneinander getrennt und erst in dieser *Gesamtbewegung* Christi den Angelpunkt für eine kosmische Erlösung gesehen. Balthasar bezieht sich auf Tertullian, Athanasios den Grossen, Gregor von Nyssa, Hippolyt von Rom, Gregor von Nazianz, Kyrill von Alexandria, Leo den Grossen, Hilarius von Poitiers, Aurelius Augustinus und Ambrosius von Mailand, wenn er schreibt (142): „Diese Stellen zeigen erstens, daß die Menschwerdung final auf das Kreuz hingeordnet ist; ... zweitens, daß schon wer Menschwerdung sagt, Kreuz sagt“ – und aus Maximus’ Schriften übersetzt er (141f.) eine Stelle, in

<sup>450</sup> Vgl. dazu oben, Kapitel IX, Abschnitt 4.1.

<sup>451</sup> 179-243: „Some Elements of Maximus’ Psychology“; 244-300: „Disintegration through the Passions“; 301-351: „Re-integration through the Virtues“.

<sup>452</sup> Thunberg, *Microcosm*, 462. *Hervorhebung*: K.H.N.

<sup>453</sup> Haubst, *Menschwerdung*, 36. Seitenzahlen im Folgenden nun wieder aus diesem Buch.

<sup>454</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 6.

<sup>455</sup> Balthasar, *Mysterium*, 140-143. Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

der zusammenfassend von Menschwerdung, Kreuz, Grablegung und Auferstehung Christi die Rede ist:

„Das Mysterium der Menschwerdung des Wortes enthält die zusammenfassende Deutung (δύναμις) aller Rätsel und Vorbilder der Schrift sowie den Sinn (ἐπιστήμη) aller sinnlichen und geistigen Geschöpfe. Wer aber das Mysterium des Kreuzes und der Grablegung kennt, der kennt die wahren Gründe (λόγοι) all der besagten Dinge; wer endlich in die verborgene Kraft der Auferstehung vordringt, erfährt das Endziel (σκοπός), um dessentwillen Gott alles von urher geschaffen hat“.<sup>456</sup>

Auch Gregor von Nyssa (*Große Katechese*, 184) hat im Kreuz den Zusammenhalt des Kosmos gesehen:

„Da es nämlich der Gottheit eigen ist, Alles zu durchdringen und zugleich mit der Natur der Dinge allseitig sich auszudehnen [...], so werden wir durch das Kreuz, da dessen Gestalt nach vier Seiten auseinander geht, so daß es von der Mitte aus, wo es in sich zusammenhält, vier Ausläufer zählt, darüber belehrt, daß der an ihm zur Zeit seines Hingangs in den Erlösungstod Ausgestreckte Derjenige ist, der das All in sich verknüpft und in Einklang bringt, dadurch, daß er die verschiedenen Naturen der Wesen durch sich selbst zur Eintracht und Harmonie zusammenführt“.<sup>457</sup>

Dann aber gehört das Leiden, symbolisiert durch das Kreuz, auch abgesehen von der Sünde des Menschen schon zur Schöpfung, auch wenn es durch die Sünde noch gesteigert wird; ja, dieses Leiden ist durch Christus sogar als „Leiden für Gott“ kenntlich:

„Daß es ein schon mit der Schöpfung gesetztes, durch den ‚Fall‘ und dessen sich akkumulierende Geschichte gesteigertes ‚Kreuz‘ und damit auch Leiden für Gott gibt, das in Jesus Christus kenntlich wird und sich zugleich aufs äußerste zuspitzt, ist ein spekulativer Gedanke jüdischer und christlicher Apokatastasis-panton-Tradition“.<sup>458</sup>

schreibt J. Chr. Janowski unter Bezugnahme auf Moltmanns Ausführungen<sup>459</sup> zur Passion Gottes, und sie schreibt diesem Gedanken grössere Dignität zu als anderen, mit dem (westlich-) „orthodoxen“ Teufelsmodell verbundenen Spe-

---

<sup>456</sup> Maximus, 200 *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694) I, 66 (PG 90, 1108AB): „Τὸ τῆς ἐνσωματώσεως τοῦ Λόγου μυστήριον, πάντων ἔχει τῶν τε κατὰ τὴν Γραφὴν αἰνιγμάτων καὶ τύπων τὴν δύναμιν, καὶ τῶν φαινομένων καὶ νοουμένων κτισμάτων τὴν ἐπιστήμην. Καὶ ὁ μὲν γνοὺς σταυροῦ καὶ ταφῆς τὸ μυστήριον, ἔγνω τῶν προειρημένων τοὺς λόγους· ὁ δὲ τῆς ἀναστάσεως μυηθεὶς τὴν ἀπόρρητον δύναμιν, ἔγνω τὸν ἐφ’ ᾧ τὰ πάντα προηγουμένως ὁ θεός ὑπεστήσατο σκοπόν.“

<sup>457</sup> *Cat.* 32 (288, Zeile 48 - 290, Zeile 59): „Ἐπειδὴ γὰρ ἴδιον ἐστὶ τῆς θεότητος τὸ δία πάντων ἥκειν καὶ τῇ φύσει τῶν ὄντων κατὰ πᾶν μέρος συμπαρεκτείνεσθαι, [...] τοῦτο διὰ τοῦ σταυροῦ διδασκόμεθα, τετραχῇ τοῦ κατ’ αὐτὸν σχήματος διηρημένου, ὡς ἐκ τοῦ μέσου καθ’ ὃ πρὸς ἑαυτὸν συνάπτεται τέσσαρας ἀριθμεῖσθαι τὰς προβολάς, ὅτι ὁ ἐπὶ τούτου ἐν τῷ καιρῷ τῆς κατὰ τὸν θάνατον οἰκονομίας διαταθεὶς, ὁ τὸ πᾶν πρὸς ἑαυτὸν συνδέων τε καὶ συναρμόζων ἐστὶ, τὰς διαφόρους τῶν ὄντων φύσεις πρὸς μίαν σύμπνοiάν τε καὶ ἁρμονίαν δι’ ἑαυτοῦ συνάγων“. – Übersetzung: H. Hand.

<sup>458</sup> Janowski, *Allerlösung*, Bd. 2, 322.

<sup>459</sup> *Trinität und Reich Gottes*, 36ff.

kulationen. Jedoch gehört zu diesem Kreuz, unter dem mit dem Sohn auch Gott selber leidet, andererseits die Hoffnung auf eine „Selbsterlösung Gottes“<sup>460</sup>.

#### 4.3.3 Kreuz und Hoffnung bei Jürgen Moltmann

Hans Jonas hat 1984 in einem „Stück unverhüllt spekulativer Theologie“<sup>461</sup> die These vertreten, Gott habe wohl Macht, aber keine Allmacht. Dabei sei es offen, ob er schliesslich seine Lebewesen werde retten können.<sup>462</sup> Überhaupt wird die Leidensfähigkeit Gottes in der mystischen Tradition des Judentums betont; so sagt Friedrich Weinreb, Gott selber opfere im Vollzug der Schöpfung „die Ruhe seines Einsseins ... um der Welt willen“<sup>463</sup>. Wer leidet wie etwa Hiob, der ist nach Weinreb daher in besonderer Weise „im Bild Gottes“:<sup>464</sup>

„Der Weg [sc. die Bewegung des Geschöpfs durch Zeit und Raum] bringt gerade viel Leid und Unsicherheit. Aber vielleicht bedeutet das Im-Bild-Gottes-sein. Nur zu sagen, das ist der Weg Christi, er hat uns damit erlöst, wäre, glaube ich, zu einfach. Man vergißt dabei das Mitleiden, vergißt, daß man sein Weggenosse ist, wie er der unsere.“

Wenn Gott leidet und davon erlöst werden muss, kann er dann aber vom Leid erlösen? Diese Frage ist auch an Jürgen Moltmann gestellt worden: In seiner Theologie sei der beschriebene Widerspruch nicht aufgelöst, sondern in zwei unterscheidbaren Strängen, zwei miteinander unvereinbaren Leitlinien zu finden. Christian Henning etwa spricht von dem Gedanken der Theodizee (Gott leidet selber, *Leitlinie 1*) auf der einen und dem der Gottesherrschaft (Gott hat das Leid besiegt, der *Leitlinie 2*) auf der anderen Seite. Zwar hat auch nach dem Neuen Testament Jesus die Sünde durch sein – stellvertretendes – Leiden

---

<sup>460</sup> Janowski, *Allerlösung*, Bd. 2, 367, im Anschluss an Karl Barths Rede von einer Rechtfertigung Gottes dafür, dass er den Menschen geschaffen hat, obwohl er seine Schuld voraussah (KD II/2, 180f.): „Es kann [angesichts des widergöttlichen ‚Nichtigen‘, welches nicht eigentlich zur Schöpfung gehört] [...] entsprechend wie von einer *Schuld und von da aus (Selbst-)Verpflichtung Gottes* (z.B. II/2, 108.179.574.849) so auch von einer *Selbstverwerfung Gottes* in seinem Sohn als Interpretament seiner Selbsthingabe (z.B. aaO 177ff) und einer *Selbstrechtfertigung Gottes* gesprochen werden (z.B. aaO 135.180f.245f.; vgl. auch IV/1, 624f), insofern also auch von einer – göttlichen – *Theodizee* zugunsten einer *Apokatastasis*, d.h. hier: *Selbsterlösung, Gottes*.“ *Hervorhebungen*: J.Ch. J.

<sup>461</sup> Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (Zitat: Jonas, *Gottesbegriff*, 7). Ebd., 33f.: „Es folgt aus dem bloßen Begriff der Macht [sc. als Verhältnisbegriff: ebd., 35], dass Allmacht ein sich selbst widersprechender, selbst-aufhebender, ja sinnloser Begriff ist.“

<sup>462</sup> Jonas beruft sich (ebd., 46) auf die kabbalistische Lehre vom *Zimzum*, der Selbstbegrenzung Gottes zugunsten der Freiheit der Geschöpfe.

<sup>463</sup> Weinreb, *Hiob*, 78; mit Bezug zum *Zimzum* ebd., 179: „Ich ziehe mich zurück, damit die Welt sein kann.“

<sup>464</sup> Ebd., 81.

und das Leid durch seine Auferstehung besiegt; jedoch kann Christian Henning die beiden Leitlinien wie folgt genauer umschreiben:

- *Leitlinie 1*: eine Kreuzestheologie, die das Leiden Gottes und die Annahme des Leides durch Christus und, in seiner Nachfolge, uns Menschen betone;
- *Leitlinie 2*: eine einseitig hoffnungszentrierte Theologie, die dagegen die Hoffnung auf eine Überwindung des Leidens beinhalte.<sup>465</sup>

Wer, überspitzt formuliert, an einem Gott festhalten wollte, der sich (wie gewissermaßen z.B. Mohammed in seinem Leben, vergleicht man es mit Christus, und der Allah des Koran) aus dem Leiden heraushält und sich eben nicht dem Tod und dem Leiden aussetzt, weil er dem sonst unterliegen müsste (*Leitlinie 2*), konnte jedenfalls Moltmanns *Geschichte in Gott* (*Leitlinie 1*)<sup>466</sup> nicht akzeptieren.

Moltmanns prophetische Dynamik steht tatsächlich in einer gewaltigen Spannung zwischen dem gewünschten Anbruch des Reiches in der Gegenwart und seiner Vollendung im Eschaton. Diese Dynamik verwirrt bisweilen auch noch andere systematische Theologen. So wurde ihm eine gewisse „Zweideutigkeit von Gott und Welt“ vorgeworfen<sup>467</sup>: Gott sei bei ihm einerseits und in den Frühschriften das *eindeutig positive* Ende (das Ziel, die Hoffnung) der Welt, die Überwindung allen Leides und des Todes; andererseits heiße es später (vor allem seit dem Buch *Der gekreuzigte Gott*) häufig in seinen Schriften, Gott habe das Negative, die Trennung, den Schmerz, ja, den Tod *in sich selber aufgenommen* und erst so überwunden. Gott werde so aufgrund einer Doppeldeutigkeit des „Todes in Gott“ als „zweideutig“ beschrieben, gerade wie auch die leidvolle Welt einerseits akzeptiert („angenommen“) wird, andererseits aber überwunden werden soll durch die „Neue Schöpfung“.<sup>468</sup>

Tatsächlich aber kann die Beziehung Gottes zum Kosmos nur in zweifacher Weise beschrieben werden:

- Einerseits hat Gott die Welt geschaffen und sein Volk berufen – dies sind Wirklichkeiten in *dieser* Welt, in die hinein auch sein Sohn geboren wurde;
- andererseits hat Christus gerade durch diese konkrete Annahme (nämlich von Geist und Fleisch eines Juden des 1. Jahrhunderts) „die Welt“, das heisst aber auch, nach dem Fall, die Trennung<sup>469</sup> der Welt von Gott

---

<sup>465</sup> Henning, *Lehre*, 251.256.258.

<sup>466</sup> Vgl. auch seine Rede vom „Tod in Gott“, beschrieben oben, Abschnitt 2.3.3.

<sup>467</sup> Niewiadomski, *Zweideutigkeit*.

<sup>468</sup> Moltmanns „trinitarische Geschichte Gottes“ lasse sich allenfalls „als ein Spiegelbild der tatsächlichen Geschichte von Gut und Böse und von Heil und Unheil“ verstehen: ebd., 138.

<sup>469</sup> "Διάρρησις", vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3.3.

und des Volkes Gottes von den übrigen Völkern<sup>470</sup>, „überwunden“ (Joh 16,33), um sie zu Gott zu führen.

Die Kirchenväter drückten dies, wie schon erwähnt<sup>471</sup>, in einer zweifachen Deutung der beiden Schöpfungsberichte aus: Der erste schildert die ideale, zukünftige Welt; der andere die gegenwärtige, der Vergänglichkeit unterworfen. Moltmann selbst hat das eine Moment als die Kehrseite des anderen dargestellt: Für ihn ist „die Kreuzestheologie nur die Kehrseite der Ostertheologie und der ‚Gott der Hoffnung‘ nur die andere Seite des ‚gekreuzigten Gottes‘.“<sup>472</sup>

Auch Maximós unterscheidet, strukturell darin analog zu den Abstufungen des Paulus<sup>473</sup> und der Millennaristen<sup>474</sup>, zwischen den „jetzigen Zeiten“, in denen wir der Sünde unterworfen sind und an deren (für die meisten, ausser den wenigen Heiligen, immer noch ‚nahe‘) Ende Christus erschienen ist, und den „künftigen Zeiten“, in denen unsere Bewegungen dem *Logos* entsprechen werden.<sup>475</sup> Wenn er uns Menschen in seiner altkirchlichen Tradition die ‚Apatheia‘ Christi zur Nachahmung empfiehlt<sup>476</sup>, so heisst dies gerade nicht, wir sollten emotionslos sein, sondern vielmehr, wir sollten uns durch die Emotionen nicht die Selbstbestimmung rauben lassen. Im Gegenteil: Gerade seine Freiheit von den Menschen versklavenden Leidenschaften gibt Christus die Kraft, aus Liebe zu leiden.

Für Moltmann besteht die Aporie des altkirchlichen Axioms von der wesentlichen Leidensunfähigkeit Gottes zwar gerade darin, dass diese für uns Menschen nur entweder unsere schicksalshafte Unterwerfung unter das Leiden oder unsere nachahmende Anteilnahme an der ‚Apathie Gottes‘ zur Konsequenz haben könnte, die aber ihrerseits Gott und Mensch gerade nicht miteinander verbinden kann; für ihn führt aus dieser Aporie nur eine „dritte Form des Leidens“ heraus: „das aktive Leiden, die freiwillige Öffnung für die Affizierung durch anderes, das heisst das Leiden der leidenschaftlichen Liebe, die Barmherzigkeit“<sup>477</sup>. Dies aber ist genau das, was Jesus und damit Gott der Sohn nach Maximós tut<sup>478</sup>, auch wenn dieser Kirchenvater es ‚Apatheia‘

---

<sup>470</sup> Eph 2,13-17; vgl. oben, Kapitel IX, Abschnitt 4.3.

<sup>471</sup> Kapitel III, Abschnitt 3.4; vgl. auch oben, Kapitel VIII, Abschnitt 6.1, und in diesem Kapitel X den Abschnitt 2.1.2.

<sup>472</sup> Moltmann-Wendel/ Moltmann, *Leidenschaft*, 100.

<sup>473</sup> Vgl. oben, Kapitel I, Abschnitt 6.

<sup>474</sup> Vgl. oben, Kapitel II, Abschnitt 1.

<sup>475</sup> Vgl. oben, Kapitel IX, Abschnitt 1.

<sup>476</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 2.3, wo Freiheit von Leidenschaft (ἀπάθεια) und Beständigkeit (ἀτρεψία) als göttliche Gnaden beschrieben werden.

<sup>477</sup> Moltmann-Wendel/ Moltmann, *Leidenschaft*, 106.

<sup>478</sup> Maximós nennt die Liebe, als die höchste der Tugenden, selbst eine „beseligende Leidenschaft“ („μακάριον πάθος“, *Caput de caritate* III, 67, CPG 7693; *Capitoli sulla carità*, S. 176); vgl. dazu Thunberg, *Microcosm*, 336; Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 412: „Wird πά-



nennt.<sup>479</sup> Die Leidenschaft, die Jesus in seiner Inkarnation mit angenommen hat, wendet dieser nach Maximos nur (im Gegensatz zu den Sündern) hin zu Gott und zum Nächsten, statt sich durch sie von der Schöpfung abhängig zu machen.<sup>480</sup>

Wenn für die Alte Kirche Jesus Christus durch seine aktive Annahme des Leidens diese dritte Form gewählt hat, so betont Moltmann, dass der Vater und der Geist an dem von Christus in seiner Inkarnation angenommenen Leiden des Sohnes mit-leiden: Christi Tod am Kreuz sei, „so gesehen, ein innergöttliches Ereignis“.<sup>481</sup>

#### 4.3.4 Die Kirche als Ort der *Anakephalaiosis*

Jesus ist in besonderer Weise „Bild Gottes“. Wenn er in seiner Inkarnation das Leid und die Freude auf sich nimmt, so nicht nur in Folge der Sünde des Menschen, sondern in Gemeinschaft mit dem Vater und dem Geist, die beide der Schöpfung nicht a-pathisch gegenüberstehen<sup>482</sup>, sondern diejenige Reife besitzen, die auch der Mensch haben wird, wenn er dereinst die Schöpfung ‚mit Gottes Erlaubnis untersucht und erkennt‘<sup>483</sup>. Zur Theosis gehört es demnach auch, in und an der Schöpfung leiden zu können, ohne sich ihren Leidenschaften zu unterwerfen. Der geeignete Ort hierfür ist die Kirche.

Die Kirche kann sich nämlich selbst als (irdischer und, im Fall der Verstorbenen, auch himmlischer) Ort der *Anakephalaiosis* verstehen, als Gemeinschaft derer, die solcherart zusammengeführt wurden, die aber auch aktiv andere in diese Gemeinschaft aufnimmt, nicht freilich als Richterin nach eigenem Gut-

---

θος ausnahmsweise positiv gebraucht (in Auswirkung des areopagitischen θεῖα παθεῖν), so muß dieses Paradox durch einen auszeichnenden Zusatz kenntlich gemacht werden, zum Beispiel ‚seliges Pathos‘ (3, 67), oder ‚löbliches Pathos der Agape‘ (3, 71). In diesen Fällen ist das der Seele angeschaffene sinnliche ‚Erleidensvermögen‘ (παθητικὴ δύναμις) gemeint, an dem nichts Böses ist, das daher ganz auf Gott hin gewendet werden kann (3, 98).“

<sup>479</sup> Thunberg (*Microcosm*, 324-327) hat Maximos' ἀπάθεια-Verständnis („concept of detachment“, ebd., 324) eingehend untersucht und ist zu dem Ergebnis gekommen, dass es durch seine Verbindung mit der Nächstenliebe einen aktiven Charakter („an element of activity“, ebd., 325) besitzt.

<sup>480</sup> Zur Verwandlung der Leidenschaften von versklavenden in hilfreiche vgl. oben, Kapitel IX, Abschnitt 4.1.

<sup>481</sup> Moltmann-Wendel/ Moltmann, *Leidenschaft*, 112f.

<sup>482</sup> Gott wird von Maximos (*Caput de caritate* I, 25, CPG 7693; *Capitoli sulla carità*, S. 58) zwar als „den Leidenschaften nicht unterworfen“ (ἀπαθής) bezeichnet, jedoch auch als „gut“ (ἀγαθός); denn Gott liebt (ἀγαπᾷ) nach Maximos nicht bloss alle als seine eigenen Werke (die Guten ehrt er überdies als sich selber gesinnungsverwandt), sondern er erbarmt sich (ἐλεεῖ) auch der Verkehrten, um sie zu bekehren. Vgl. dazu Thunberg, *Microcosm*, 325.

<sup>483</sup> Vgl. oben, Kapitel VI, Abschnitt 2.

dünken. Wenn weiter oben<sup>484</sup> gefragt wurde: *Ergreift die Rettung der Welt (auch) die Kirche? Oder erstreckt sich umgekehrt die Rettung der Kirche (auch) auf die ganze Welt?*, so ist dies eine Frage der Perspektive: Wer zur Gemeinschaft der Kirche gehört (etwa als Theologe), wird sich um die positive Beantwortung der zweiten Frage bemühen; wer nicht zu ihr gehört, aber (als Angehöriger einer anderen Religion oder etwa als Esoteriker) einen anderen Zugang zu Christus oder auch „nur“ zu Gott hat oder zu haben glaubt, wird sich (hoffentlich zumindestens auch) um die Kirche sorgen.

Der Bewegung von Gott und der Kirche zur Welt entspricht ihre Kehrseite, die Bewegung der Schöpfung und der Kirche zu Gott. Beide Bewegungen geschehen aber nach Maximos, dem wir hier folgen, durch und mit Christus.<sup>485</sup> Wenn die Kirche als Ort der *Anakephalaiosis* die ganze Schöpfung reflektiert, dann sollten in ihr anfanghaft auch jene fünf Trennungen ansatzweise zu überwinden sein, die wir oben<sup>486</sup> aufgelistet haben.

(5) So wird es heute möglich sein, auch in der Kirche das, was über Männer und über Frauen ausgesagt wird, in dem Sinn symbolisch zu verstehen, dass beide<sup>487</sup> Geschlechter sowohl „männliche“ wie auch „weibliche“ Anteile haben. Christus nachfolgen heisst dann, (angelehnt an Gal 3,28) erkennen, dass alle Menschen Männliches und Weibliches in sich tragen und dementsprechend Lebens- und Arbeitsbereiche differenzierter und gleichberechtigter unter sich aufteilen können.

(4) Wenn Christus in seinem Tod und seiner Auferstehung uns Menschen das Paradies erschlossen hat, so hat er damit einen Weg zu gegenseitiger, vergebender Annahme eröffnet – dies bis dahin, dass der eine für den anderen bereit ist, „aktiv leidend“ Schmerzen zu tragen.

(3) Die Kirche ist in der Abfolge des Jahreskreises auch ein Ort, an dem die Bewegungen der Himmelskörper (z.B. Mond und Sonne) in ihren Auswirkungen auf die Pflanzen und Tiere und die Seele des Menschen, auf den Wechsel von Tag und Nacht, Neumond und Vollmond wahrgenommen werden können. Gerade die beiden Festkreise von Ostern und Weihnachten haben in diesem Sinne auch eine ‚kosmische‘ Dimension.

(2) Eine wichtige Aufgabe der Kirche ist es, Theorie und Sinnlichkeit miteinander zu versöhnen. Dies geschieht etwa in der Liturgie, wo durch Musik,

---

<sup>484</sup> Kapitel IV, Abschnitt 3.

<sup>485</sup> Dass die erste Bewegung durch den Diakonat und die zweite durch den Presbyterat repräsentiert wird (und das Ganze durch den Episkopat), ist ein interessantes, wenn auch nicht die Ämter restlos grundsätzlich charakterisierendes Diskussionsergebnis der Pastoral-konferenz der Christkatholischen Kirche der Schweiz nach einem Vortrag von Prof. Dr. Helmut Hoping (Dogmatik und Liturgiewissenschaft, Freiburg i. Br.): *Das theologische Profil des Diakonats im Unterschied und Verhältnis zum Presbyterat* am 22. November 2004 im Centre St-François, Delémont.

<sup>486</sup> Kapitel VI, Abschnitt 3.

<sup>487</sup> Da es in der Natur und in vielen Kulturen dieser Erde mehr als nur zwei Geschlechter gibt, gilt dies auch für die anderen als die offiziell männlichen bzw. weiblichen Wesen.

Bild und Bewegung die Erkenntnis-Dimension des Glaubens ergänzt und vertieft wird: Wenn Jesus Christus die Grenze zwischen sinnlich wahrnehmbarer und gedanklich erkennbarer Schöpfung überschritten hat, so muss es auch in der Kirche eine sinnliche Wahrnehmbarkeit der Botschaft und eine Erkenntnis der Sinnesempfindungen geben.

(1) In der durch Christus vermittelten Begegnung zwischen Gott und seiner Schöpfung, die im Menschen vor ihn tritt, ist beides wichtig: die vertrauensvolle Annahme der Rechtfertigung durch Christus, den Hohenpriester, der für uns im Angesicht Gottes erscheint, und Christi Nachfolge im Tun des Guten und in der Erkenntnis der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen, welche mittelbar auch die Umwelt jedes Menschen, ohne die er nicht leben kann, betrifft.<sup>488</sup>

#### 4.4 Ergebnis

Die „Aufsummierung“ (Anakephalaiosis) der Welt in ihrem Haupt, Christus, soll nicht so geschehen, dass die Glieder durch die Summierung verlorengehen. Vielmehr soll die Welt mit ihrer Geschichtlichkeit, die ein Werden, ja: auch Leid und Vergänglichkeit, umfasst, in Christus einerseits angenommen, andererseits aber auch verwandelt werden.

Dieser doppelte Aspekt des Mysteriums Christi ist darauf zurückzuführen, dass der Logos, wie es Maximus stets in Aufnahme der Tradition betont, die menschliche Natur angenommen hat, ohne die göttliche, an der er dem All Anteil geben möchte, aufzugeben, und dass er auch die menschliche Natur durch seine Geburt, sein Wirken in Vollmacht, sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung grundsätzlich in ihren beiden Existenzweisen angenommen hat: einerseits in der einen, nach dem Fall Adams vorherrschenden, der Vergänglichkeit unterworfenen, und andererseits in der ursprünglich schon von Gott vorgesehenen, moralisch und körperlich unverdorbenen Existenzweise.

Dabei umfasst auch die letztere Existenzweise, nach Maximus unserer Existenzweise in den ‚künftigen Zeiten‘, an die wir aber im Mysterium Christi schon heute Anteil erhalten können, als eine geschöpfliche, eine Bewegung, eine Entwicklung vom Anfanghaften zum Vollendeten, und in diesem Sinne auch ein gewisses Mass an Leiden. Sie umfasst Sinnlichkeit und Empfindsam-

---

<sup>488</sup> Die Wichtigkeit der Unterscheidung Gottes (höchste Ebene) von den Dimensionen der Ewigkeit (zweithöchste Ebene; vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 3, ‚Trennung‘ Nr. 1) bis hin zu der des Himmels (der Wohnung Gottes, Ebene 4; vgl. ‚Trennung‘ Nr. 3) hat, im (kritischen) „Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead“, Michael Welker herausgestellt in: *Universalität Gottes und Relativität der Welt*, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1988: Gott selbst hat „den Himmel zur Wohnung“, er geht aber selbst in der Dimension ewigen, aber geschöpflichen Geistes (Ebene 3; vgl. Trennung Nr. 2; dazu auch oben, Abschnitt 2.1.2) nicht auf.

keit und die Möglichkeit, mit anderen Geschöpfen mitzuleiden, so wie es Gott selbst, ohne dem Leid unterworfen zu sein, in ‚aktiver‘ Weise tut.

Christus hat jedoch nicht nur diese, strukturell dem Reich Gottes und der kommenden Welt zuzuordnende Existenzweise angenommen, sondern auch diejenige, in der wir wie Adam dem Tod und den Folgen der Sünde, einschliesslich der Versuchung, unterworfen sind. Diese Existenzweise ist es, welche so bald wie möglich überwunden werden soll, um einer besseren, aber immer noch geschöpflichen Existenzweise, zu weichen.

Inwieweit der Mensch selbst an diesem Übergang von der Existenzweise der jetzigen Zeiten zu der der künftigen beteiligt ist, soll Gegenstand des folgenden Abschnittes (5) sein.

## 5. Zur Apokatastasis

Seit dem 19. und 20. Jahrhundert ist ‚Apokatastasis‘<sup>489</sup> eine Chiffre (für manche ein Reizwort), die eine universalistische Eschatologie bezeichnet, so wie sie etwa 1899 von der amerikanischen „Universalist Church“ und ihrem Vertreter John Wesley Hanson<sup>490</sup> vertreten wurde. Jedoch: Werden nicht auch nach der klassischen Lehre von der Auferstehung alle Menschen für das Gericht „wiederhergestellt“? In diesem Sinne jedenfalls ist eine *Apokatastasis panton* traditionelle Lehre in Ost und West!

Häufig wird der Begriff ‚Apokatastasis‘ so verstanden, dass im Jüngsten Gericht Gottes alle Menschen freigesprochen werden. In diesem Sinne ist die Apokatastasis alles andere als unumstritten; ja, in den Augen mancher Theologen ist sie gar heterodox bzw. häretisch. So merkt etwa Gerhard Sauter zur Apokatastasis-Lehre kritisch an<sup>491</sup>, sie löse die Dialektik zwischen Gottes Universalität und der Partikularität der Glaubenden auf „in eine unwiderstehliche Weltbeglückung, welche die Kirche letztlich überflüssig werden“ lasse: Damit werde die eschatologische Erwartung Gottes „einer religionssoziologischen Globaltheorie einverleibt“.

Betrachtet man die dogmatischen Standardwerke, so lehren weder Reformierte noch Lutheraner – ebenso wenig wie das römische Lehramt – eine sichere künftige Allbeseligung; ja, sie wurde in Form bestimmter Modelle (besonders: altkirchlich-origenistisch und „schwärmerisch“-chiliastisch) sogar ausdrück-

---

<sup>489</sup> Vgl. allgemein die Bibliografie von Gotthold Müller, *Αποκατάστασις Πάντων*, Basel 1969.

<sup>490</sup> J. W. Hanson (1823-1901) war *Minister* der Universalist Church in Wentworth, New Hampshire (U.S.A.), und Armeekorrespondent der ‚New York Tribune‘. In Buchtel College, Ohio, erhielt er 1876 den Titel ‚D. D.‘.

<sup>491</sup> *Einführung in die Eschatologie*, 183 (im Anschluss an eine Schilderung der Stadien eschatologischer Schwerpunkte im ökumenischen Gespräch).

lich verworfen. Horst Georg Pöhlmann warnt vor einem „billigen Schlußverkauf“ und fragt: „Verliert das Gericht nicht seinen Ernst...?“, auch wenn er die (reformierte) Vorstellung von der doppelten Prädestination als „unbiblisch“<sup>492</sup> ablehnt.

Dennoch wird eine ‚Allerlösung‘ andererseits in neuerer Theologie, auch bei Altkatholiken, als offene Möglichkeit Gottes nicht ausgeschlossen. So schreibt Wolfgang Klosterkötter: „In der neueren theologischen Diskussion ist man sich weitgehend einig darüber, daß das Problem offengelassen werden muß.“<sup>493</sup> Hans Urs von Balthasar rechnet damit, dass die Hölle leer sein könnte<sup>494</sup>; auch Urs Küry hält alles offen, indem er die Position der Altkatholischen Kirche wie folgt zusammenfasst:

Gottes „Herrlichkeitsoffenbarung wird ... die Enthüllung und Außerkraftsetzung der Sünde und aller widergöttlichen Mächte durch das über sie ergehende Zorn- und Strafgericht sein. ... Über die Frage, ob die Endoffenbarung Gottes in Gnade und Gericht einen doppelten Ausgang in dem Sinne nimmt, daß die Menschen endgültig in Beseligte und Verdammte geschieden werden oder ob die Allversöhnung, die Heimholung aller in die ewige Seligkeit zu erwarten ist, bestehen verschiedene Meinungen. ... Gott ist frei, beides zu tun, zu beseligen oder zu verwerfen wie auch alle mit sich zu versöhnen“.<sup>495</sup>

Die Allerlösungslehre wurde tatsächlich aber schon von Gregor von Nyssa vertreten, ohne dass dieser deshalb jemals von einem Konzil verurteilt worden wäre<sup>496</sup>; er lehrte allerdings auch nicht ihre origenistische Form einer Wiederherstellung ursprünglich unverkörperter Seelen<sup>497</sup>. Dieses letztere Modell jedoch und auch spätere wie etwa jenes „Philadelphianer“ Johann Wilhelm Petersen (1649-1727) und seiner adeligen Frau Johanna Eleonora (1644-1724)<sup>498</sup> wurden, gerade angesichts der Lehre von der doppelten Prädestination, auch von den grossen Reformatoren verurteilt<sup>499</sup>; und doch ist die ‚Apokatastasis Pantōn‘ auch im Rahmen protestantischer Theologie nichts vollkommen Neues.

J. Chr. Janowski verweist mit der Theologie des protestantischen Mystikers und Wiedertäufers Hans Denck (1495-1527) auf ein „zurück- und vorauswei-

---

<sup>492</sup> *Abriß der Dogmatik*, 242. 246.

<sup>493</sup> In: Ott, *Antwort des Glaubens*, 513. Vgl. RGG, s.v. *Wiederbringung Aller* (Paul Althaus), 1695: die Theologie könne „die Frage nach dem Ausgang der Geschichte, ob W[iederbringung] aller oder doppelter Ausgang, nicht lehrhaft beantworten“, sondern müsse sie „offenhalten, in der Spannung zwischen Gesetz und Evangelium“.

<sup>494</sup> *Mysterium*, 246-8.

<sup>495</sup> *Kirche*, 177f. Diese Betonung der Freiheit Gottes durch Urs Küry erinnert an die auch in der Christkatholischen Fakultät Bern einflussreiche Theologie Karl Barths; vgl. Andreas Krebs, *Freiheit*, 51f.

<sup>496</sup> Vgl. Müller, *Origenes und die Apokatastasis*, 189: Gregor konnte „die Apokatastasis als einmaliges Geschehen lehren ..., ohne von der Kirche deswegen verdammt zu werden.“

<sup>497</sup> Vgl. oben, Kapitel VIII, Abschnitt 6.

<sup>498</sup> Vgl. Kurt Lüthi, *Die Erörterung der Allversöhnungslehre durch das pietistische Ehepaar Johann Wilhelm und Johanna Eleonora Petersen*, ThZ 12 (1956), 363-377.

<sup>499</sup> Vgl. RGG, s.v. *Wiederbringung Aller* (C. Andresen).

sendes Fallbeispiel“ eines Theologen, der „ähnlich wie Origenes und z.B. Gregor von Nyssa Gott und die Sünde nicht auf ewig zusammenhalten“<sup>500</sup> wollte. Und Markus Mühling, der mit Schleiermacher die Modelle ‚Annihilation‘ und ‚doppelter Ausgang‘ für „christlich nicht vertretbar“ hält<sup>501</sup>, folgt dem programmatischen Ansatz Janowskis, dem „strikten Dualisieren zu entkommen“<sup>502</sup>, indem er den individualistischen Personbegriff überwinden möchte. Dementsprechend sieht er das Gericht als Prozess an mit dem Ziel einer „Transformation der Konstitution personaler Identität“<sup>503</sup>.

Wie Friedhelm Groth<sup>504</sup> zusammenfasst, war es „von ca. 1680 bis 1820“ das Ziel der württembergischen Pietisten, den Artikel 17 der Confessio Augustana, der Chiliasmus und Apokatastasis-Lehre verurteilte, zu korrigieren und zu einem Verständnis der heiligen Schrift zu gelangen, nach dem beide Lehren „ihren legitimen Ort im Ganzen des christlichen Glaubens und Hoffens erhalten“ würden. Während Johann Albrecht Bengel<sup>505</sup> seine Lebensaufgabe darin gesehen habe, den ‚wahren biblischen Chiliasmus‘ zu begründen und zu verteidigen<sup>506</sup> und „in diesem Zusammenhang seine Apokatastasis-Gewißheit noch nicht als Lehre formuliert“ habe, hätten Bengels Nachfolger „als überzeugte Chiliasten sich mit Nachdruck um die theologische Begründung der Apokatastasislehre bemüht“; Groth nennt hier Friedrich Christoph Oetinger, Michael Hahn<sup>507</sup>, Magnus Friedrich Roos<sup>508</sup>, Philipp Matthäus Hahn<sup>509</sup> und Christian

---

<sup>500</sup> Janowski, *Allerlösung*, Band 1, 123-138, hier 138.

<sup>501</sup> *Grundinformation Eschatologie*, 277.

<sup>502</sup> Ebd., 281, *Anm.* 149.

<sup>503</sup> Ebd., 282. Die dem Menschen fehlende Güte wird nach Mühling im Eschaton durch Gott ergänzt. Dabei werden die „ethischen Differenzen“, die ja „für die Gestalt der eschatischen Identität weiterhin eine Rolle spielen, ... in ästhetische Differenzen durch göttliches Handeln transformiert“. Denn auch „negative Ereignisse“ können nach Mühling „nicht einfach im Gericht wegfallen, insofern sie konstitutiv für andere, positiv zu würdigende Ereignisse sind.“

<sup>504</sup> Die folgenden Zitate aus: *Wiederbringung*, 253.

<sup>505</sup> J. A. Bengel (1687-1752), schwäbischer lutherischer Theologe, ein Hauptvertreter des deutschen Pietismus.

<sup>506</sup> Vgl. hierzu Jürgen Moltmanns Bestrebungen, beschrieben oben, Abschnitt 4.1.2.

<sup>507</sup> Johann Michael Hahn (1758-1819), theosophischer Biblizist, Stifter der Hahnschen Gemeinschaft; wurde durch einen Karfreitagsgottesdienst erweckt und erlebte 1777 in völlig wachem Zustand während der Feldarbeit eine dreistündige Vision; etwa 1780 erlebte H. eine zweite Vision, eine ‚Zentralschau‘, die sieben Wochen anhielt: „Ich sah in die innerste Geburt und allen Dingen ins Herz, und mir war, als wäre auf einmal die Erde zum Himmel geworden und als ob ich die Allenthalbenheit Gottes schaute.“ Durch seine Erbauungsstunden und Schriften, die an die Theosophie des Görlitzer Schusters und alchemistischen Mystikers Jakob Böhme erinnern, aber nicht von diesem abhängig sind, übte Hahn einen starken Einfluß aus. Er lehrte einen zweifachen Sündenfall und die Wiederbringung aller, auch des Teufels, und legte besonderen Wert auf die Heiligung. Die Richtung Hahns gewann in Württemberg viele Anhänger und wurde hier die größte innerkirchliche Gemeinschaft, fand aber auch in Baden und anderwärts Boden. Die Hahnschen Gemeinschaften oder ‚Micheli-aner‘ zählen etwa 15 000 Mitglieder und sind in 26 Bezirke mit 3-400 Gemeinschaften ein-

Gottlob Pregizer<sup>510</sup>.

Später haben auch die beiden pietistischen Theologen Johann Christoph Blumhardt und sein Sohn Christoph Friedrich explizit die Allversöhnung im Sinn einer Allbeseligung gelehrt; so hiess es in einem Missionslied des Vaters Blumhardt, offenbar unter Anspielung auf Phil 2,10 und 1Kor 15,26: „Wir folgen, Jesus, dir. Denn alles muss sich vor dir beugen, bis auch der letzte Feind wird schweigen. Ja, Jesus siegt“.<sup>511</sup>

Nach Gerhard Sauter zielte Christoph Friedrich, „weniger durch biblizistische Erwägungen gehemmt als sein Vater“, „deutlich auf eine Apokatastasis, eine ‚Allversöhnung‘ als eschatologisches Ziel“.<sup>512</sup> Sauter fasst die Theologien beider wie folgt zusammen: Nach J. Chr. Blumhardt erfolge „in der Endzeit ... die Restitution der gesamten Schöpfung“<sup>513</sup>; nach Chr. F. Blumhardt sei

„das ‚Reich Gottes auf Erden‘ ... nicht die neue Schöpfung als Aufhebung der alten, die in ‚dieser Welt‘ nur zeichenhaft anbrechen kann, sondern: die Wirklichkeit als die Realität unseres Lebens, das von geistigen und besonders von realen Kämpfen und Auseinandersetzungen durchzogen ist“; und es „bedarf der kognitiven und effektiven Enthüllung“ des „Seinsgrundes“ dieser Wirklichkeit, „der in Christus besteht und erkennbar ist“.<sup>514</sup>

Diese Enthüllung geschehe, so Groth, nach Chr. F. Blumhardt nicht nur durch Krankenheilungen wie in der Buss- und Erweckungsbewegung des Vaters, sondern auch durch gesellschaftliche Verbesserungen der Situation von Arbeiterinnen und Arbeitern: Nach Groth ging es Blumhardt dem Jüngerem bei der Losung ‚Die Hölle muß weg!‘ „eben nicht zuletzt auch um die ‚Hölle auf Er-

---

geteilt. Vgl.: Die Hahnsche Gemeinschaft. Ihre Entstehung und seitherige Entwicklung. Mit einer Reihe von Lebensbildern, Stuttgart 1877.

<sup>508</sup> M. Fr. Roos (1727-1803), württembergischer Theologe, Vertreter des württembergisch-landeskirchlichen Pietismus. Differenzen ergaben sich gegenüber der spekulativen Theologie Oetingers und seiner Anhänger und der Theosophie Michael Hahns, mit dem sich Roos als Dekan auseinanderzusetzen hatte.

<sup>509</sup> Ph. M. Hahn (1739-1790), Pfarrer, eins der bedeutendsten Originale des württembergischen Pietismus, ein Schüler Oetingers und Johann Albrecht Bengels.

<sup>510</sup> Chr. G. Pregizer (1751-1824), lutherisch-pietistischer Pfarrer, ‚Haupt‘ der ‚Pregizer-Gemeinschaft‘. Zu seinem Freundeskreis zählte auch Schelling, dem er als Übermittler Oetingerschen Gedankenguts dienlich war. Wenngleich mit dem altwürttembergischen Pietismus die Vorstellung vom Chiliasmus und von der Apokatastasis Panton teilend, stand die Pregizer-Gemeinschaft in bewusstem Gegensatz zu dessen strengem Heiligungsernst, namentlich zur spekulativ-bibilizistisch und asketisch motivierten Hahn’schen Gemeinschaft, deren Begründer sie als endzeitlichen Abfall vom wahren Glauben ablehnte; diese wiederum verachteten ihre Mitglieder als ‚Gesetzler‘.

<sup>511</sup> J. Chr. Blumhardt, *Ausgewählte Schriften in drei Bänden*, hg. v. O. Bruder, Bd. 3: Seelsorge, Zürich 1949, unpaginierter Liedteil am Schluss, viertletzttes Lied, zitiert nach: Groth, *Bebel- und auch bibelfest*, 8.

<sup>512</sup> Sauter, *Theologie des Reiches Gottes*, 262, Anm. 60.

<sup>513</sup> Ebd., 58.

<sup>514</sup> Ebd., 107f.

den‘, „<sup>515</sup> die wie die himmlische nicht ewig währen dürfe.<sup>516</sup>

Leopold Ragaz, dessen ‚religiösem Sozialismus‘ sich Karl Barth 1915 vorübergehend anschloss, knüpfte an die realistischen Reich-Gottes-Gedanken des jüngeren Blumhardt an<sup>517</sup>. Barth selber zeigte seine Affinität zur Apokatastasis-Lehre nur mehr oder weniger offen (er lehre sie, so sein letztes mündliches Wort<sup>518</sup>, „nicht nicht“); zunächst hat er sie jedoch bis hinein in die *Kirchliche Dogmatik* abgelehnt. Er stellte ihr dann die Bedingung voran, dass sie die Freiheit Gottes nicht einschränken dürfe. Eine detailliertere Beschreibung der Stellung Karl Barths zur Apokatastasis ist im Rahmen dieser Arbeit aber nicht möglich.<sup>519</sup>

Nichtsdestotrotz ist ‚Apokatastasis‘ bis über das 20. Jahrhundert hinaus ein belasteter Begriff geblieben, auch wegen der möglichen Konnotation einer „ewigen Wiederkehr desselben“ (Nietzsche) und einer dann daraus folgenden ‚Enteschatologisierung‘ der Eschatologie.

Zur Frage nach der Bedeutung der Apokatastasis-Theologie Maximos´ für die Kosmische Christologie werden im folgenden Abschnitt 5.1 mit Jürgen Moltmann und Franz von Baader zwei ausgewählte Vertreter der im Abschnitt 2 dargestellten modernen kosmischen Christologien sowie mit Friedrich Schelling ein Philosoph mit Maximos „ins Gespräch gebracht“; im Abschnitt 5.2 sollen dann abschliessend die Arbeiten J. Christine Janowskis, der pointiertesten modernen Vertreterin einer Apokatastasis Panton, herangezogen werden. Im Zentrum der Überlegungen stehen hierbei die in dieser Arbeit zentralen Probleme der Geschichte im Eschaton einerseits (Abschnitt 5.2) und andererseits das Problem des Bösen (Abschnitt 5.1).

### 5.1. Historische oder zyklische Apokatastasis Panton? Schelling, Baader und Moltmann im Vergleich mit Maximos

Dass der Begriff der ‚Apokatastasis‘, neben seiner Verwendung als Überset-

---

<sup>515</sup> Groth, *Bebel- und auch bibelfest*, 13.

<sup>516</sup> Groth zitiert (ebd., 13f., *Anm.* 32) aus Chr. Blumhardt, *Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe 1865-1917*, Neunkirchen-Vlyn 1978, Band 2: *Seid Auferstandene!*, 203f., November 1899: „Man sieht mich an wie einen Gottlosen, weil ich zu den Proletariern sage: zu euch gehört Jesus. Er gehört mitten in die Hölle hinein; die Welt darf nicht ewig herrschen ...“.

<sup>517</sup> RGG, s.v. *Ragaz, Leonhard* (G. Bormann). Barth selbst bezieht sich in der KD vielfach auf beide Blumhardts.

<sup>518</sup> Zitiert bei: TRE, s.v. *Barth, Karl* (Eberhard Jüngel), 263.

<sup>519</sup> Vgl. hierzu etwa: Gotthold Müller, *Die Idee einer Apokatastasis ton panton in der europäischen Theologie von Schleiermacher bis Barth*, in: ZRGG 16 (1964), 1-22; Werner van Laak, *Allversöhnung: die Lehre von der Apokatastasis. Ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar*, Sinzig (SthTSt 11) 1990.



zung des hebräischen שׁוּב,<sup>520</sup> tatsächlich auch in der antiken Astronomie<sup>521</sup> und Astrologie verwendet wurde<sup>522</sup>, machte es notwendig zu untersuchen, ob er in der Theologie im Sinne einer kreislaufartigen Wiederkehr des Ursprungs oder im Sinne eines zukünftigen, bisher noch niemals erreichten Zustandes gebraucht wird. Im Allgemeinen scheinen die neuzeitlichen Vertreter kosmischer Christologien zum Letzteren zu tendieren. Wir werden im Folgenden die Anschauungen Friedrich Wilhelm Joseph Schellings, Franz Xaver von Baaders und Jürgen Moltmanns darstellen und mit denen Maximós' des Bekenners vergleichen.

Schon mehrfach wurde das Werk des Philosophen Schelling erwähnt. Schelling hatte sich als ein Knotenpunkt theosophischer, theologischer und philosophischer Denktraditionen (Jakob Böhme, württembergischer Pietismus, Deutscher Idealismus) erwiesen. In seiner Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* behandelt er die Frage, ob das Böse dereinst enden wird – und wie dies geschehen soll:

„Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn dies ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang?“<sup>523</sup>

Nach Schelling hat Gott ein Leben (nicht bloß ein Sein), er hat sich einer Entwicklung unterworfen – um, in Schellings Worten, „persönlich zu werden“. Gott verwirklicht sich „durch Gegensatz“: „Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes ... bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich“.<sup>524</sup>

Nach der Scheidung des Lichtes von der Finsternis, dem ersten Schöpfungswerk, wirkt Gott als Grund allen Seins auch im Bösen noch, ähnlich „wie in der Krankheit die Gesundheit noch fortwirkt“.<sup>525</sup> Der Wille dieses Grundes alles Seienden nun „muß in seiner Freiheit bleiben, bis daß alles erfüllt, alles wirklich geworden sei“.<sup>526</sup>

Damit das Gute aus der Finsternis „zur Aktualität erhoben“ werden kann, wird das Böse, welches – wie sich am Ende herausstellen wird – gar kein wahres Sein hat (und auch gar kein Sein haben sollte), erst am Schluss „unterworfen“. Diesen Prozess der fortwährenden Aktualisierung Gottes nennt Schelling „Gericht“ („κρίσις“). Wenn schließlich das Böse gänzlich vom Guten geschieden und „auf ewig in das Nichtsein verstoßen“ ist, „ist“ es „auch nicht mehr als

---

<sup>520</sup> Vgl. oben, Kapitel VII, Abschnitt 1.

<sup>521</sup> Siniscalco, *Ἀποκατάστασις*, 394.

<sup>522</sup> Vgl. oben, Kapitel VIII, Abschnitt 1.

<sup>523</sup> Schelling, *Freiheit*, 75, Zeilen 12-14.

<sup>524</sup> Das Zitat lautet vollständig: „Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung, und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklicht sein wird.“ (ebd., Zeilen 23-25).

<sup>525</sup> Ebd., Zeile 4.

<sup>526</sup> Ebd., 76, Zeilen 2f.

Böses“.<sup>527</sup> Nicht alle Dinge werden so zum Guten wiederhergestellt, sondern nur alles wirklich Seiende und insofern Gute wird so ‚wiedergebracht‘:

„Es bedarf ... zur Realisierung der Idee einer endlichen allseitigen Vollkommenheit keineswegs einer Wiederherstellung des Bösen zum Guten (der Wiederbringung aller Dinge): denn das Böse ist nur böse, inwiefern es über die Potenzialität hinausgeht; auf das Nichtsein aber, oder den Potenzzustand reduziert ist es, was es immer sein sollte, Basis, Unterworfenen, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes“.<sup>528</sup>

Als rein theoretische Möglichkeit der geschöpflichen Freiheit darf das Böse also auf immer bestehen. Gericht und Apokatastasis, Vernichtung des Bösen und Rettung der ganzen Schöpfung werden so bei Schelling als ein geschichtlicher Prozess beschrieben. Ziel dieses Prozesses ist nicht eine „Wiederherstellung der Schöpfung“, verstanden als eine Rücksetzung in ihren Urzustand, sondern ihre Fortentwicklung im Sinne einer darin geschehenden Selbstverwirklichung Gottes und des Guten seiner Schöpfung.

Ähnlich hat schon Maximos (wie oben<sup>529</sup> beschrieben) die natürliche Bewegung der Schöpfung nicht mehr wie die Origenisten als einen Abfall von Gott dargestellt, sondern als ein Kennzeichen des Gut-Geschaffenseins der Schöpfung, welches dann in der Theosis durch die göttliche Über-Bewegung noch übertroffen werden wird; in der Formulierung Hans Urs von Balthasars:

„Sobald die Kinesis nicht mehr (platonisch) schuldhafter Abfall, sondern (aristotelisch) gute Seinsbewegung einer sich entfaltenden Natur ist, kann das oberste Ideal sich aus einer Gnosis überwindenden Durchschauens in die Agape wahren Bejahens auch der Endlichkeiten verwandeln“.<sup>530</sup>

Nicht mehr die Bewegung als solche, sondern, etwa im Fall des Teufels, gerade die Unbeweglichkeit ist das Problem, wenn wir Menschen sie nachahmen. Bewegen wir uns aber, so wegen eines Ziels, das – wegen der Nichtbefriedigung unserer unendlichen Bedürfnisse durch die endliche Schöpfung – letztendlich als Gott selbst erkannt werden wird. Die evagrianischen Begriffe κρίσις (Gericht) und πρόνοια (Vorsehung) werden bei Maximos nicht mehr platonisch-origenistisch, sondern aristotelisch verstanden:

„Κρίσις kann jetzt nicht mehr heißen: richtende Einweisung der Geister in ihre auf Grund ihrer Gottabwendung zugemessenen Leiber, πρόνοια nicht mehr vorsehende Rückführung dieses Schöpfungsgerichtes zur ursprünglichen Geistereinheit, vielmehr kann ihnen jetzt die areopagitische Ontologie unterlegt werden: κρίσις betrifft die gute wesensbegründende Unterscheidung der Dinge, die ja selbst eine Form der Nachahmung Gottes ist, und πρόνοια hebt, in der Lenkung der Wesen auf Gott hin, diese Unterscheidung nicht auf, sondern

---

<sup>527</sup> Ebd., 76, Zeilen 4-6.16.7f.19.

<sup>528</sup> Ebd., 76f.

<sup>529</sup> Kapitel IX, Abschnitt 1.

<sup>530</sup> Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 130.

begründet und bestärkt sie, indem sie die in böse Vereinzelung Versunkenen durch erlösende Liebe zur gottgewollten und gottnachbildenden Integration führt“.<sup>531</sup>

Ähnliches wurde von Baader betont<sup>532</sup>, auf dessen „Begriff des Bösen“<sup>533</sup> Schelling sich in seiner Schrift bezieht. Baader erläutert sein Verständnis der „Restauration“ der Schöpfung anhand des Begriffs der (übernatürlichen) Gotteskindschaft, die über die „natürliche“ Schöpfung hinaus geht und durch eine Wiedergeburt erlangt wird, und betont, dass „diese Zweitgeburt auch für den nichtgefallenen und keiner Versöhnung bedürftig gewordenen Menschen nothwendig [sic] gewesen wäre“.<sup>534</sup>

Mithin unterscheidet sich die wiederaufgerichtete Schöpfung deutlich von ihrem Urzustand. Denn jetzt, da der Mensch gefallen ist, soll nicht mehr der ursprüngliche Unschuldzustand, sondern vielmehr der endgültige Verbleib des Menschen in einem wiedergewonnenen Zustand der Vergebung der Sünden sichergestellt werden; überdies würde dieser Zustand nach Baader als Teilnahme an der Herrlichkeit der Kinder Gottes eines „bloss creatürlichen ... Dienstes entledigt“ sein; dies entspricht der Theosis bei Maximus. Dazu aber ist in jedem Fall, auch wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, ein „Durchgang durch die Versuchung“ nötig gewesen, die der Teufel als solcher in gewisser Weise im Auftrag Gottes (vgl. Hiob 1,6 - 2,10 mit dem „Prolog im Himmel“) sichergestellt hat. Baader schreibt:

„Insofern der Mensch als Geschöpf nur das Produkt der Liebe Gottes sein konnte, und als Gottes Bild und Gleichniss hervorging, musste er als solches von Gott bei seinem Urstande geliebt sein, weil es Gottes wie selbst jedes endlichen Geistes Lust ist, sein Gleichniss [sic] zu besitzen. Aber so wie dieses Gottes Bild hiemit sich im ersten Stadium seiner Existenz noch befand, und keineswegs fixirt [sic] oder unverlierbar für den Menschen noch war, so war dasselbe der Fall mit der Liebe Gottes und des Menschen. Bei dieser Unmittelbarkeit des Gottesbildes und der Liebe Gottes konnte es nun, wie wir sahen, nicht bleiben, und zwar musste der Mensch selber mitwirkend in jenen Vermittlungsprocess [sic] (durch die Versuchung) eingehen, durch welche diese doppelte Unmittelbarkeit aufgehoben werden sollte“.<sup>535</sup>

Zwar war der Durchgang durch die Versuchung für eine Selbständigkeit der geschöpflichen Liebe nötig, nicht aber die Sünde:

„Indem wir aber hiemit die Versuchung als den zu dieser Vermittlung und Vollendung nothwendigen Durchgangsprocess [sic] kennen gelernt haben, müssen wir jenen Irrthum

---

<sup>531</sup> Ebd., 131.

<sup>532</sup> Siehe oben, Abschnitt 2.1.1.

<sup>533</sup> Schelling, *Freiheit*, 39: „Diesen allein richtigen Begriff des Bösen, nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht, hat in neueren Zeiten besonders Franz Baader wieder hervorgehoben und durch tiefsinnige psychische Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert [Anm. 13, von Schelling: „In der Abhandlung *Über die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein kann*, im Morgenblatt 1807, Nr. 197, und: *Über Starres und Fließendes*, in den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft II. Bd., 2. Heft“].“

<sup>534</sup> Baader, *Religionsphilosophie*, 140.

<sup>535</sup> Baader, *Religionsphilosophie*, 138f.

zurückweisen, gemäss welchem Viele der Meinung sind, als ob dieser Uebergang aus dem ersten Stadium der Liebe in das zweite nothwendig durch den Abfall ginge, und dass folglich auch der Mensch aus seinem Unschuldzustande unmittelbar nothwendig erst in jenen des Abfalls oder der Sünde, und erst von dieser zur Restauration gelangen konnte“.<sup>536</sup>

Zusätzlich zur Wiedergeburt wird hierdurch auch noch eine Versöhnung notwendig für eine endliche Restauration des Menschen:

„Dieser Uebergang ist ziemlich überall auf zweifache Weise möglich, indem es entweder 1) in selbem bei der Sollicitation [= lediglich ein Anreiz] zur Trennung und zum Abfall bleibt, welche Sollicitation als solche von den Liebenden überwunden und getilgt wird, oder 2) indem die Liebenden diese Sollicitation nicht als solche tilgen, wo es denn zur wirklichen Gestaltung der Entzweiung oder zum wirklichen Abfall kömmt. Und nur in diesem zweiten Falle tritt jene blosse Differenzirbarkeit als wirkliche Differenz in und nach der Versuchung hervor, und anstatt dass nur erstere zu tilgen war, ist neu, falls es wieder zur Union oder Liebe kommen soll, die wirkliche Differenz zu tilgen oder aufzuheben, welche Tilgung bekanntlich die *Versöhnung* heisst, und welche nicht bloss die Wiederherstellung des Unschuldstandes, sondern die wirkliche Vollendung des Menschen bezweckt und leistet, weil es dem Menschen wenig nützen wurde, falls er aus seinem gefallenem Zustande nur wieder neuerdings in jenen der Fallbarkeit zurückgeführt würde, obschon, wie wir vernommen haben, diese Zurückführung für den Menschen im Zeitleben das Mittel ist, jene Versöhnung sich zueignen zu können“.<sup>537</sup>

Deshalb ist auch das Böse vor der endgültigen Parusie Gottes noch nicht überwunden, es sei denn es kommt vorher zu einer vollständigen Versöhnung aller Menschen, aller geschaffenen Geister, mit Gott: „Die Realität des Bösen“, so betont der Herausgeber von Baaders *Gesammelten Werken*, Franz Hoffmann (1814-1882), ist nämlich bei Baader, ähnlich wie bei Maximus<sup>538</sup>, „keine substantielle, es gibt keine böse Substanz und das Böse besteht bloss in einer abnormen Relation des geschöpflichen Willens zu Gottes Willen und dadurch in einer falschen Correlation der constitutiven Elemente des geschaffenen Geistes“.<sup>539</sup>

Ähnlich betont auch Arthur Schult den Fortschritt des endzeitlichen Zustandes gegenüber dem paradiesischen:

„Christus öffnet dem Menschen ein neues paradiesisches Leben, das die Prüfung der Freiheit bestehen, durch die Kenntniss des Guten und Bösen bereichert zum Über-Guten durchdringen und in wesender Liebe teilnehmen soll am innertrinitarischen Leben Gottes. So bedeutet der neue Adam eine höhere Stufe der Weltschöpfung als der Ur-Adam im Paradies. Als der Mensch im Sündenfall einst sich von Gott löste, da löste sich der Kosmos vom Menschen, wurde der Mensch abhängig vom Kosmos. Wenn aber der Mensch durch Christus-Logos zurückkehrt in Gott, wird der Kosmos wieder eingehen in den Menschen. Der Mensch wird dann wahrhaft frei in Gott und verklärt, als Geistessonne in Gott ruhend, den

---

<sup>536</sup> Ebd.

<sup>537</sup> Ebd. – *Hervorhebung*: Baader.

<sup>538</sup> Vgl. seine Definitionen des Bösen, zitiert oben, Kapitel III, Abschnitt 2.3.

<sup>539</sup> Baader, *Religionsphilosophie*, 141, *Anm.* \*. Hoffmann fährt fort: „Dieser Begriff widerlegt ebenso sehr allen moralischen Dualismus (Manichäismus) als die Meinung, das Böse sei identisch mit der Endlichkeit und eine blosse Abwesenheit des Guten. Über die letzte Ansicht kamen selbst Augustinus, Scotus Eriugena und Leibnitz nicht hinaus.“

ganzen Kosmos. Der Kosmos im Menschen, der Mensch in Christus, Christus in Gott – das ist die letzte Vollendung von Mensch und Kosmos, die höchste Freude des Menschen“.<sup>540</sup>

Auch Moltmann geht es um „mehr“ als um eine Wiederherstellung der am Anfang guten Schöpfung, also des *Alten*: Es geht zusätzlich um seine „Ver-göttlichung“ – oder, wie er es unter Bezugnahme auf Ernst Bloch ausdrückt,<sup>541</sup> um ein *Novum*. Wie Maximus,<sup>542</sup> so gebraucht auch er das Bild der *Sabbatruhe Gottes* (vgl. Hebr 4,1)<sup>543</sup> in seiner Schöpfung am Ende (Ziel) der Zeiten und spricht, wie schon oben<sup>544</sup> beschrieben, explizit auch von der *Apokatastasis*<sup>545</sup>: Diese „Allversöhnung“ (271) wird nach ihm ermöglicht durch das Kreuz Christi (279) und somit auch durch seine Inkarnation<sup>546</sup>. Sie bezieht sich auf Zeit und Ewigkeit: In *Trinität und Reich Gottes*<sup>547</sup> beschreibt Moltmann mit Bezug auf 1Kor 15,20-28 den Übergang von der vorläufigen zur endgültigen, von der zeitlichen zur ewigen Herrschaft Gottes:

„Die Herrschaft Christi, des Auferstandenen, ist auf eine eschatologische Weise vorläufig. Die Vollendung liegt erst in der Übergabe des universalen Reiches vom Sohn an den Vater. Darin endet die Herrschaft des Sohnes. Darin wird aber seine Sohnschaft vollendet. Daraus folgt, daß alle sogenannten ‚Hoheitstitel‘ Jesu: Christus, Kyrios, Prophet, Priester, König usw. vorläufige Titel sind, die die zeitliche Heilsbedeutung Jesu ausdrücken. Der Sohnesname bleibt in Ewigkeit.“ (108).

Moltmann vermeidet dabei *dadurch* einen Subordinationismus, dass er neben dem „Reich des Vaters“, dem „Reich des Sohnes“ und dem „Reich des Geistes“ auch noch von einem „Reich der Herrlichkeit“ spricht.

Dieses müsse „verstanden werden als die Vollendung der Schöpfung des Vaters, als die universale Durchsetzung der Befreiung des Sohnes und als Erfüllung der Einwohnung des Geistes. Die Schöpfung ist die Realverheißung der Herrlichkeit ... Das Reich des Sohnes ist die geschichtliche Verheißung der Herrlichkeit... das Reich des Geistes (ist) der Anbruch des Reiches der Herrlichkeit selbst, wenngleich noch unter den Bedingungen der Geschichte und des Todes“ (229).

Unter Bezugnahme auf diesen in der reformierten Tradition besonders stark betonten Begriff der Herrlichkeit eröffnet Moltmann für die Eschatologie eine Dimension, die über die der Herrschaft hinausreicht. Nicht nur ist Gottes Macht und Herrschaft unbestritten; Gott stiftet vielmehr „Gemeinschaft“

---

<sup>540</sup> Schult, *Johannesevangelium*, 336.

<sup>541</sup> Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 241f. im Kapitel über Eschatologie der Geschichte.

<sup>542</sup> Z.B. in: *Capita theologica et oeconomica* (CPG 7694) 1, 47 (übersetzt bei: Balthasar, *Liturgie*, 1961, 616: „Sabbatismus Gottes‘ ist die volle Wiedereinführung der Schöpfung in Gott“): "Θεοῦ σαββατισμός ἐστίν, ἡ εἰς αὐτὸν διόλου τῶν πεποιημένων κατάντησις" (PG 90, 1100 B12f.): „Gottes Sabbatruhe ist das gänzliche Ans-Ziel-Kommen des Geschaffenen zu Ihm selber“ (Übersetzung: K.H.N./ M. George).

<sup>543</sup> Moltmann in: Klappert, *Worauf wir hoffen*, 154.

<sup>544</sup> Abschnitt 2.3.3.

<sup>545</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 264. Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

<sup>546</sup> *Weg Jesu Christi*, 104.

<sup>547</sup> Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

(233), indem er seine Schöpfung ungehindert am ewigen Leben teilnehmen lässt (239).

Unter wiederholter Berufung auf das erwähnte Pauluszitat aus 1Kor 15 (107; 119) plädiert Moltmann darum für eine „offene Trinitätslehre“. Darin soll die Geschichte des Gottesreiches beschrieben werden als „trinitarisch offene und einladende Geschichte Gottes“: offen und einladend für *alle* Menschen und *die ganze Schöpfung* (111): Durch Glaube und Taufe werden Menschen hier und jetzt schon „von der trinitarischen Geschichte des Reiches Gottes ergriffen.“<sup>548</sup>

Die genannten drei Autoren (Schelling, Baader und Moltmann) treten aufgrund einer ähnlichen Einschätzung des Bösen wie Maximus für eine eschatologische Vereinigung Gottes mit der ganzen Schöpfung ein, so dass sie alle eine Eschatologie der Wiederaufrichtung mit der einer ‚Überbietung‘ des Anfangs verbinden. Dabei unterscheiden sowohl die maximianische, von Pseudo-Dionysios Areopagites herkommende Theologie als auch die Konzeptionen Schellings, Baaders und Moltmanns die beiden geschöpflichen Dimensionen Zeit und Ewigkeit nicht nur voneinander, sondern auch von einer dritten, der göttlichen Ebene. Dadurch wird zweierlei erreicht:

(1) Erstens wird das Gewicht der Eschatologie zugunsten der präsentisch-zeitlichen verschoben; diese ist als Ebene des Handelns und Erlebens genauso wichtig wie die überzeitliche Ebene des Erinnerns, Bereuens, welche aber ebenso wie die erste schon im heutigen Leben beginnt; durch sie hat der Mensch schon jetzt Kontakt zur ‚himmlischen‘ (geistigen) Welt. Dabei kann bei Maximus die Erinnerung an begangene Sünden eine Qualität annehmen, die durch Bilder höllischen Feuers beschrieben werden kann. Diese Erinnerungen an die Schlechtigkeit (τῆς κακίας μνήμας)<sup>549</sup> quälen so lange, bis sie (nach entsprechender Reue) vergeben werden können. Denn:

(2) Zweitens wird diese Welt der Ewigkeit selbst noch einmal relativiert durch das ihr unendlich übergeordnete, über-aussprechliche Wesen Gottes selber: Gott muss, wenn die endlichen Energien von Zeit und Ewigkeit in seiner Parusie zu ihrem Ende gekommen sind, nicht eifersüchtig im Jenseits vergelten, was im Diesseits falsch war. Er kann schon im Diesseits gerade wie auch in der Ewigkeit zur Korrektur einladen. Beiden Dimensionen steht er souverän gegenüber und lädt seine Geschöpfe ein, diese Souveränität ebenfalls einzunehmen: durch die schon jetzt in der Kraft seines Wortes mögliche Einnahme einer Haltung in seinem Sinne, nämlich einer sanftmütigen Vergebungsbereit-

---

<sup>548</sup> Hier kann gefragt werden: Nur durch Glaube *und* Taufe? Und *erst* durch sie? Oder wirkt Gottes Geschichte auch ausserhalb dieser kirchlichen Kategorien? Nach Maximus ist es das Geheimnis der Liebe, welche, wie auch die Erkenntnis, die Einheit mit Gott herbeiführt: vgl. oben, Kapitel VI, Abschnitt 4.

<sup>549</sup> Maximus, *Quaestiones et dubia* (CPG 7689), CChrSG 10, 18. Vgl. oben, Kapitel IX, Abschnitt 2.

schaft, mit der jetzt schon die Vergöttlichung unserer menschlichen, durch Zeit und Ewigkeit geprägten Natur beginnt.

## 5.2 Apokatastasis und die Überwindung ‚des Bösen‘: Maximos der Bekenner und Johanna Christine Janowski

Für Johanna Christine Janowski ist, wie oben<sup>550</sup> beschrieben, eine weitergehende Umbildung der klassischen, streng dualen Eschatologie dringend angezeigt. Das widersprüchliche Nebeneinander von streng dual verstandenem Gericht *und* Allererlösung nämlich gehe zurück auf einen unvollständigen Umbau der Dogmatik – unvollständig nach Janowski in vielerlei Hinsicht:

- (a) in der „unvollständigen Abarbeitung des ‚orthodox‘ verstandenen Teufels“<sup>551</sup>;
- (b) in einer „unvollständigen Preisgabe der alten Logik und Ästhetik des Gegensatzes“ (602) etwa zwischen Guten und Bösen, Himmel und Hölle;<sup>552</sup>
- (c) einer „unvollständigen Revision des sog. Schriftprinzips“<sup>553</sup>;
- (d) einer „problematischen Gestalt kreuzes- und auferstehungstheologischer Konzentration“<sup>554</sup> und
- (e) einem „pneumatologischen Defizit im Blick auf die sog. futurische Eschatologie sowie Probleme[n] im Blick auf die ... Grenze des Todes“ (603)<sup>555</sup>.

Unhaltbar sind für Janowski besonders auch die verschiedentlich willkürlichen, oftmals auch unlogischen Argumente für einen Verbleib in einer Position der Schwebe (606) bzw. einer Hoffnung auf Allererlösung, ohne dieselbe offiziell auch zu lehren. Dies bedeutet für sie nun aber keine „Abschaffung“ des (Jüngsten) Gerichtes, wohl aber eine eindeutige, begründete Hoffnung auf „das schlechthinnige Aufhören des Gesetzes als eines heillos unerfüllten“ (613). Das Gericht wird nach Janowski sehr wohl eschatologische Differenzen zutage fördern, fraglich ist für sie allein die Fixierung auf eine Gerichtsvorstellung, die einem strengen eschatologischen Dual (bzw. Dualismus) entspricht, der nach der klassischen Logik des Gegensatzes die Macht Gottes in

---

<sup>550</sup> Einleitung, Abschnitt 4.3.

<sup>551</sup> Janowski, *Allererlösung*, Bd. 2, 601 (Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch); vgl. schon Bd. 1, Einleitung, dann Bd. 2, 290-442. Dieses Verständnis des Teufels als gut geschaffenen Geist (hierzu vgl. weiter unten in diesem Abschnitt) ist für Janowski eine grundlegende Blockade für einen Umbau der Dogmatik.

<sup>552</sup> Ausführlich dargestellt ebd., Bd. 2, 443-459.

<sup>553</sup> Vgl. ebd., Bd. 1, 68f.

<sup>554</sup> Es stellt sich hier die Frage: Welche Erlösungsbotschaft liegt im Evangelium von der Auferstehung, sozusagen abgesehen vom (und zusätzlich zum) Erlösungstod am Kreuz? Das Problem der Auferstehungsbotschaft besteht im Nebeneinander der Konzepte der natürlichen (bzw. mit der Schöpfung gegebenen) Unsterblichkeit der Seele, verbunden mit dem der allgemein-universalen Auferstehung der (aller) Toten, und der durch Christi Auferstehung vermittelten Auferstehung der Gerechten zum ewigen Leben: Vgl. ebd., Bd. 2, 413-442; vgl. dazu auch oben, Kapitel I, Abschnitt 3.

<sup>555</sup> Vgl. Janowski, *Allererlösung*, Bd. 2, 424-426; 603f.

Frage stellt, „alle Menschen“, „auch aus schöpfungstheologischen Gründen“, „in die Auferstehung“ einzubeziehen und in „Gottes trinitarisches und zugleich welt- und menschenoffenes ewiges Leben“.<sup>556</sup>

*Erbitten* wir doch nach Janowski im Vater-Unser das Reich Gottes, das allerdings „nicht ohne Gericht“ kommt und kommen wird; ebenso auch „die Erlösung von allem Bösen“ (613). Das „streng duale eschatologische Paradigma“<sup>557</sup>, das die Menschheit im Sinne Augustins für alle Ewigkeit in Gute und Böse teilt, könne und solle zwar „de-konstruiert“ werden; es solle methodisch andererseits aber auch nicht unbesehen einfach abgelehnt und beiseite geschoben werden, denn dies würde nur gleichfalls eine „mentale Operation strengen Dualisierens zwischen Menschen“ erfordern, die für sie Teil des Problems ist.<sup>558</sup> Vielmehr müsse es verständnisvoll, also unter Berücksichtigung seines historisch-systematisch funktionalen Wahrheitsgehaltes, kritisiert und zugleich aufgrund seines Transformationspotenzials gewürdigt werden<sup>559</sup>.

So kann Janowski den Sinn kirchlicher Verurteilungen vor dem Hintergrund etwa des Konzepts einer ewigen Wiederkehr durchaus nachvollziehen: Etwa Augustinus sorgte sich ja (in seiner Interpretation von Mt 25,46<sup>560</sup>) um die Sicherheit der Heiligen vor einem erneuten Fall, wenn auch die Ewigkeit der Strafen nicht absolut zu verstehen sei (so hatte er die Apokatastasislehre Origenes' verstanden)<sup>561</sup>.

Das „historisch-funktionale Wahrheitsmoment“ der altkirchlichen Häretisierungen einer Apokatastasis liegt nach Janowski darin, dass in ihnen die antike Ontologie des Zyklus überwunden worden sei, welche eine „Gesamtrechtfertigung der Wirklichkeit ohne deren endgültige Zurechtbringung“ bedeutet habe.<sup>562</sup> Andererseits werde die endgültige Vergeblichkeit, die das antike zykli-

---

<sup>556</sup> Ebd., Bd. 2, 614.

<sup>557</sup> Ebd. – Dieses Paradigma wird in den Abschnitten A und B ihres Buches genauer de-konstruiert, um zu einer konsequenten Paradigmenveränderung zu gelangen (Abschnitt C, nach „Transformationen des streng dualen eschatologischen Paradigmas“ schon in Teil B, Bd. 2, 290ff.). Dabei verweisen nach Janowski besonders die modalen Relativierungen (ebd., Bd. 2, 578ff.) auf die Notwendigkeit der Annäherung an eine Paradigmenveränderung.

<sup>558</sup> Ebd., Bd. 1, 20f. Vgl. grundsätzlich ebd., Bd. 1, 16.

<sup>559</sup> Janowski, *Eschatologischer Dualismus?*, 189.

<sup>560</sup> Hier wird "αἰώνιος" parallel sowohl auf die ewige Strafe als auch auf das ewige Leben bezogen: „... diese werden in die ewige Strafe gehen, die Gerechten aber ins ewige Leben.“ (*Zürcher Bibel*, 48).

<sup>561</sup> Janowski, *Allerlösung*, Band 1, 114, verweist unter anderem auf *De civitate Dei* XXI, 17. Augustinus wendet sich hier gegen die von Origenes seiner Ansicht nach vertretenen Lehren von der letztendlichen Rettung des Teufels samt seiner Engel (vgl. hierzu oben, Kapitel V, Abschnitt 1) und von einer Unsicherheit der Heiligen, ob sie die Seligkeit wirklich ohne Furcht vor einem Rückfall würden genießen können (vgl. oben, Kapitel VIII, Abschnitt 5.5).

<sup>562</sup> Janowski, *Allerlösung*, Bd. 1, 116.



sche Denken gekennzeichnet habe, durch eine Fundamentalisierung des Strafbegriffs im streng dual verstandenen Gericht gerade fortgeschrieben und nicht überwunden. Die dem Teufel, der gleichwohl in der Sünde verhärtet sei, ohne sich bekehren zu können, angedrohte ewige Strafe laufe geradezu auf eine „Apokatastasis des Teufels als solchem, damit auch der Sünde, des Gesetzes der Sünde und des Todes“<sup>563</sup> hinaus und offenbare die „Absurdität der ewigen Strafe überhaupt“<sup>564</sup>.

Das traditionelle Verständnis des Teufels und der Dämonen als gut geschaffener, aber gefallener und im Bösen verhärteter Geister sei nicht einfach zu eliminieren, sondern vielmehr zu dekonstruieren<sup>565</sup>; dies tut Janowski, indem sie aufzeigt, wann, wie und warum dieses Verständnis entstanden ist<sup>566</sup>, und feststellt: Nur weil es eine wichtige antihäretische (nämlich antimanichäische) Funktion hatte, müsse es deshalb noch nicht wahr sein, zumal es in der Konsequenz unter anderem zu einer vorgängigen Abspaltung des Todes vom Leben geführt habe<sup>567</sup>.

Ähnlich wie später auch Moltmann<sup>568</sup> tritt Janowski ein für die Idee einer Verwandlung (Transformation<sup>569</sup>) der Menschen und der Welt. Eine letztlich akosmistische „Annihilatio“ (Vernichtung) der Bösen (in oder nach dem Tod), wie sie z.B. die Kirche von England an Stelle des „sadistischen“ Gottes vorschlägt, wollen beide so vermeiden, ebenso aber auch einen Geschichtsnihilismus, welcher den realen Ernst der Geschehnisse in dieser Welt nicht mehr anerkennen würde.

Janowski stellt einen breiten protestantischen, zum Teil aber auch katholischen Konsens einer Problematisierung des klassischen eschatologischen Duals fest, ohne dass aber eine deutliche Entscheidung für eine All-Erlösung ge-

---

<sup>563</sup> Janowski, *Allerlösung*, Bd. 2, 338.

<sup>564</sup> Janowski, *Allerlösung*, Bd. 2, 339.

<sup>565</sup> Janowski, *Eschatologischer Dualismus?*, 216.

<sup>566</sup> Janowski, *Allerlösung*, Bd. 2, 290-325.

<sup>567</sup> Ebd., 310. Dies führe geradezu zu seiner (ungewollten?) Verewigung (ebd., 318f.): „Das irritierend und bedrohlich dunkle Andere, Unheimliche wird hier ... nur so überwunden, dass es abgespalten und für sich gesetzt wird – auf ewig.“ Für Janowski sollte der Tod in seiner Vieldeutigkeit daher als von Gott (mit dem Leben) „mitgeschaffen“ (ebd., 320) und nicht ausschliesslich als Strafe für die Sünde gelten (ebd., 312): „die einseitige Relationalisierung von Sünde und leiblichem Tod“ entspricht einer „Überlastung“ und „problematische[n] Bestimmung ... des Sündenbegriffs“.

<sup>568</sup> Moltmann, *Kommen Gottes*, 294-9. Moltmann lag Janowskis Arbeit *Apokatastasis Pantos* als Habilitationsschrift vor. – Vgl. Moltmann-Wendel/ Moltmann, *Leidenschaft*, 28, wo sich J. Moltmann im Gespräch mit seiner Frau Elisabeth Moltmann-Wendel auf einen Satz aus der „katholischen Totenpräfatation“ bezieht: „Vita mutatur non tollitur“ ...: „Unser Leben wird gewandelt, nicht genommen (zerstört)“. Es gehe um die „Auferstehung des gelebten Lebens“ (ebd., 26), ja sogar um die Auferstehung von uns Erdgeschöpfen mit Geschlechtsunterschieden (ebd., 31).

<sup>569</sup> Janowski, *Eschatologischer Dualismus?*, 216.

troffen, ja sogar eine entsprechende Lehre ausgeschlossen werde. Dieses In-der-Schwebe-Halten eines doch grundlegenden und entscheidenden Teils der Frohen Botschaft betrachtet sie als problematisch, weil damit die schlechten Paradoxe des klassischen eschatologischen Dualismus nicht ausgeräumt seien.

Mit der Verwerfung der Apokatastasisvorstellung als eines zyklischen Modells sei zwar, so Janowski, eine „zyklisch-temporale Auflösung des Ewigkeitsbegriffes“ vermieden worden (die „ewige Wiederkehr des Gleichen“); gleichzeitig aber bestehe die Gefahr einer „linear-temporalen Bestimmung“ der Ewigkeit: In einer als ewig andauernde Zeit vorgestellten Hölle liege immer noch das aus der zyklischen Vorstellung bekannte Motiv der andauernden Vergeblichkeit (Sisyphos).<sup>570</sup> Gerade das christologische „Ein-für-alles-Mal“ (Röm 6,10) des Todes und der Auferstehung Jesu könne aber in einem rein linearen Wirklichkeits-, Zeit- und Geschichtsverständnis seine Kraft in Bezug auf die futurische Eschatologie nicht mehr voll entfalten.

Wie Janowski gezeigt hat, sind sowohl die altkirchlichen<sup>571</sup> und reformatorischen<sup>572</sup> als auch die jüngsten<sup>573</sup> lutherischen, evangelikalen, römisch-katholischen, reformierten und unierten (241-279) „Perpetuierungen des strengen eschatologischen Duals“ (234) deswegen so problematisch, weil sie

„das Problem der göttlichen Verewigung der Wirklichkeit der Sünde, die die Hölle [eines] hoffnungslos dissoziierten, entsprechend isolierten und in sich verschlossenen Lebens in sich selbst trägt und aus sich heraussetzt, als Implikat des strengen eschatologischen Duals ... kaum im Blick“ haben (283).

Dieses Problem der Verewigung von gottwidrigem Denken und Fühlen durch Gott – und dies auch noch durch die Auferweckung! – ist, wie Janowski schreibt, vor Hans Denck und vielen anderen Theologen schon von Origenes gesehen worden<sup>574</sup>. Auch dessen Schüler Gregor von Nyssa formuliert es: „Gott“, schreibt er, „ist doch unmöglich in etwas Bösem“.<sup>575</sup>

---

<sup>570</sup> Janowski, *Allerlösung*, Band 1, 115f., u.a. unter Verweis auf Walter Benjamin. Einen Ausweg aus diesem Dilemma bildet möglicherweise die in dieser Arbeit dargestellte Transzendierung der Ewigkeit „nach oben“ in einem an Maximos angelehnten Drei-Stufen-Modell.

<sup>571</sup> Janowski, *Allerlösung*, Band 1, 102-117. Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch; *Hervorhebungen* von J.

<sup>572</sup> Ebd., 117; mit der Ausnahme etwa Hans Dencks: 123-138.

<sup>573</sup> Die gegenwärtigen Verfechter der Hölle wenden sich angesichts „modallogischer“ Aufweichungen („vielleicht ist die Hölle leer“: H. U. von Balthasar) gegen einen weiteren Umbau der Dogmatik dieser immer schon heiss umstrittenen Frage (vgl. oben, *Einleitung*, Abschnitt 4.3).

<sup>574</sup> Vgl. dazu oben, Kapitel VIII, Abschnitt 5.5: „Gott hält sich nicht auch in der Schlechtigkeit auf“/ „μὴ καὶ ἐν κακίᾳ ὁ θεὸς γίνηται“.

<sup>575</sup> *In illud: Tunc et ipse Filius*, 17, Zeile 21: „Οὐ γάρ ἐστι δυνατόν ἐν κακῷ τὸν Θεὸν γενέσθαι“ (vgl. oben, Kapitel VIII, Abschnitt 6, vor 6.0); Gregor bezieht sich hier auf den eschatologischen Endzustand, in dem ‚Gott alles in allen/ allem‘ (1Kor 15,28d) sein wird: Dann, wenn Gott in allem sein wird, kann es nicht nur keine Sünde, sondern überhaupt kein

Auch für Maximus gilt dieses altkirchliche Prinzip. In seiner Theologie wird das Böse gerade nicht von Gott verewigt, sondern auch und gerade in der Ewigkeit gibt es für ihn die Möglichkeit der Umkehr. Auch für Janowski ist die *Allerlösung* ja nicht automatisch eine Ausserkraftsetzung des bzw. eines Jüngsten Gerichtes; vielmehr ist dieses für sie, da es für seinen Verlauf ja durchaus unterschiedliche Vorstellungsmodelle gebe, auch kombiniert mit einer Allerlösung denkbar, ja: es sei vielfach so gedacht worden. Diese schliesst für sie aber auch jede Vorstellung eines klassisch verstandenen „Fegefeuers“ aus.

Grundsätzlich muss für sie auch die klassische Version des Mythos vom Sündenfall und seinen Folgen hinterfragt werden, so wie sie etwa seit Augustinus gelehrt wird (mit einem geschichtlich-real gedachten, nach Sören Kierkegaard: „phantastischen“<sup>576</sup> Urstand und einem vorherigen Engelfall); denn die Schöpfung enthielt für sie schon seit jeher ein Moment der Erlösungsbedürftigkeit; hierzu gehört für Janowski besonders der leibliche Tod, den sie (wie auch andere protestantische Theologen) gerade nicht als Sündenfolge verstanden wissen will. Zwar behaupteten Kirchenväter wie Irenaios<sup>577</sup> und Maximus<sup>578</sup> etwas Ähnliches, wenn sie die Unreife, ja: Jugend Adams bei seinem Fall betonten; insofern gibt es von Anfang an zumindestens das Bedürfnis zu reifen und die Trennung von Gott, die mit persönlicher Eigenständigkeit verbunden ist, auszuhalten.<sup>579</sup> Andererseits hinterfragt Janowski wie andere Theologen vor ihr (neben Paul Althaus etwa auch Jürgen Moltmann; anders Wolfhart Pannenberg) zusätzlich die einseitige Reduktion des Todes auf die menschliche Sünde im Sinn einer Strafe.

So unterscheidet sich ihr Ansatz von dem altkirchlichen darin, dass Tod und Vergänglichkeit für sie nicht von vorherein (als eine verhängte Strafe) vom gottgewollten Werden der Schöpfung abgespalten werden dürfen, wie dies vielfach geschehen sei.<sup>580</sup> Zwar sei das Ausgesetztsein des Menschen an die

---

Übel mehr geben. John Wesley Hanson folgt ihm in diesem Gedanken („When he is all in all can the devil be in any?“: *Hanson 1888*, 103; dieser Text fehlt in der nachgedruckten Ausgabe von 2009), der in der Tat eine strikt und ausweglos ewige Hölle (wegen des damit gegebenen dualistischen Gottesbildes) fragwürdig macht (der Teufel wäre ebenso mächtig wie Gott, gewissermassen sein allgegenwärtiger Schatten).

<sup>576</sup> Vgl. S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, in: GW, Band 7/ Abt. 11 u. 12., Düsseldorf 1952, 22ff.; 22: Adam werde durch ein „göttliches Vorspiel“ „in phantastischer Weise außerhalb der Historie gestellt.“

<sup>577</sup> Vgl. oben, Kapitel V, Abschnitt 3.1.

<sup>578</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 2.3.

<sup>579</sup> Vgl. dazu auch Weinreb, *Schöpfung im Wort*, 756: „Der Begriff ‚erschaffen‘ beinhaltet, dass die Zweiheit [Dualität] gemacht wird, d.h. daß der Mensch in die Knechtschaft der Vielheit gebracht wird, so wie Gott selbst mit dieser Schöpfung hinabstieg, um die Einswerdung, die Fruchtwerdung, Wirklichkeit werden zu lassen.“ Das Glück der Vereinigung rechtfertigt für Weinreb das Leiden an der Trennung weitaus.

<sup>580</sup> Janowski, *Allerlösung*, Bd. 2, 625.

Endlichkeit, ja: „Nichtigkeit“ (φθορά) und [...] ‚Knechtschaft der Vergänglichkeit‘ (Röm 8,20f.)“, „mit Folgen auch für die nicht-menschliche Kreatur“ „durch die Sünde des menschlichen Geschöpfes ... radikalisiert“ worden<sup>581</sup>; doch verweise es schon vor jeder Sünde auf die Angewiesenheit des Geschöpfes auf Gottes erlösendes Handeln – von Anfang an.

Auch für Maximus gehört das Werden (die Bewegung) von Anfang an zur Schöpfung. Für ihn wurde es allerdings erst durch den Fall zu einer Knechtschaft. Gerade die pädagogische Funktion des Teufels und der Welt<sup>582</sup> machen dem Menschen seine Angewiesenheit auf Gott umso deutlicher bewusst.

Janowski, die (vgl. schon den Untertitel ihrer Monografie *Allerlösung*) eine „entdualisierte“ Eschatologie anstrebt, geht es bei ihrer Verfechtung einer *Apokatastasis panton* letzten Endes darum, ob Gott *mit* der Schöpfung, und zwar: mit der *ganzen* Schöpfung, sein Ziel erreichen wird; dabei ist für sie als evangelische Theologin aber der Mensch soteriologisch letztlich ohnmächtig:

Es gehe „um die Macht Gottes, in soteriologisch letztlich ohnmächtigen Menschen, die im Tode mit Folgen für die Vereindeutigung ihrer letzten soteriologischen Ohnmacht in die Ursprungssituation ihrer ontologischen Ohnmacht wieder einkehren und sich samt dessen, worauf sie sich sonst fixieren, loslassen müssen, seinen heiligen und heilvollen Willen so zu erfüllen, dass er in ihnen irresistibel und zugleich ohne Zwang geschieht“.<sup>583</sup>

Auch bei Maximus ist der Mensch, allerdings zunächst nur in Bezug auf das Dasein und das ewige Dasein, also ontologisch, ohnmächtig. Doch auch das Gute kann er nur in der Gnade Gottes tun; allerdings: tun (bzw. wenigstens erkennen und wollen) muss er es, wenn er auch an Gottes Güte partizipieren möchte.

Durch die Apokatastasis (und zwar, im Symbol der Taufe angedeutet, anfanghaft schon vor dem Tod) stellt Gott nach Maximus die nötigen Erkenntnis- und Willenskräfte des Menschen wieder her; auf diese Weise kann dieser feststellen, was er getan hat, und echte Reue empfinden.<sup>584</sup> Handeln muss der Mensch dann aber selbst in seiner eigenen natürlichen (durch Christus wiederhergestellten) Kraft sowie – als Christ – in der Kraft (Energie) Gottes, welche seine eigenen Kräfte mehr und mehr ersetzt; dies nach der 2. Parusie dann schliesslich ganz und bei den Heiligen auch schon heute. Diese Hinwendung zu Gott ist für Maximus wie für Janowski eine freie – weil: durch Gott befreite – Tat des Menschen in der Gnade Gottes.

Dabei geht es Janowski nicht „um den Ersatz der ‚bösen Träume der alten Dogmatik‘ (vgl. K. Barth) durch einfach schöne“<sup>585</sup>; als ‚böse Träume‘ be-

---

<sup>581</sup> Ebd., 321.

<sup>582</sup> Vgl. oben, Kapitel IX, Abschnitt 4.1.

<sup>583</sup> Janowski, *Allerlösung*, Band 2, 613.

<sup>584</sup> Vgl. Maximus' Darstellung der Herzenszerknirschung im *Liber Asceticus*, dargestellt oben, Kapitel IX, im Abschnitt 4.1 über die Frage der Höllen- und Gerichtsdrohungen.

<sup>585</sup> Janowski, *Allerlösung*, Bd. 2, 625.

zeichnete Karl Barth<sup>586</sup> den Mythos vom Fall der Engel<sup>587</sup>, die Lehre von der doppelten Prädestination<sup>588</sup> und die von der schlechthinnigen Annihilation.<sup>589</sup> Lediglich den ersten so genannten ‚bösen Traum‘ vom Fall der Engel kennt auch Maximus. Indem die gefallenen Engel nämlich<sup>590</sup> sich gar nicht bewegen, verhalten sie sich so, als wären sie gar nicht Teil der Schöpfung, deren Natur es ist, sich zu bewegen. Sie gleichen daher in gewisser Weise dem von Karl Barth beschriebenen „Nichtigen“, <sup>591</sup> welches für diesen gar nicht wirklich zur Schöpfung gehört.

Karl Barth nämlich hat, wie Matthias Wüthrich dargestellt hat<sup>592</sup>, zwischen einem Schatten der guten Schöpfung (hierzu gehört auch der leibliche Tod) und dem Nichtigen unterschieden, welches gar nicht zur Schöpfung gehört<sup>593</sup>, weil Gott ihm von jeher unwillig gegenübersteht. Der ‚Teufel‘ wird für ihn, recht (also nicht als gefallener Engel) verstanden, von Anfang an so sehr von Gott abgelehnt, dass er gar nicht wirklich existiert.<sup>594</sup> Gerade diese uneigentliche Existenzweise allerdings mache „ihn“ umso gefährlicher. Daher gibt es nach Barth schon vor aller Sünde ein „Moment der Erlösungsbedürftigkeit der guten Schöpfung“ (J. Christine Janowski)<sup>595</sup>. Wüthrich plädiert für eine weitergehende Rezeption der Klage in der systematischen Theologie. Dadurch werde das von Gott verworfene Nichtige so vor ihm zur Sprache gebracht und nicht in einer Weise verschwiegen, als wäre es in Christus schon jetzt sichtbar und spürbar ganz überwunden.<sup>596</sup>

---

<sup>586</sup> *Kirchliche Dogmatik* III/3, 623.

<sup>587</sup> Für Barth sind Engel im engeren Sinne nur die ‚guten‘ Engel.

<sup>588</sup> Vgl. Janowski, *Eschatologischer Dualismus?*, 206.

<sup>589</sup> Ebd., 216.

<sup>590</sup> Vgl. oben, Kapitel IX, Abschnitt 5.3.

<sup>591</sup> Barth, KD III/3, §50: „Gott und das Nichtige“.

<sup>592</sup> *Gott und das Nichtige*. Vgl. schon Wolf Krötke, Sünde und Nichtiges bei Karl Barth, 1983, sowie Rosemary Radford Ruether, The Left Hand of God in the Theology of Karl Barth, in: JRT 25 (1968-9), 3-26; Wüthrich stellt aber explizit die „Prävenienzstruktur von Gestalten des Nichtigen gegenüber der Nichtigkeitsgestalt der Sünde“ (*Gott und das Nichtige*, 182) heraus.

<sup>593</sup> Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, 39f. 132.

<sup>594</sup> Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, 215-262.

<sup>595</sup> *Allerlösung*, Bd. 2, 323: „Das Geschaffene als solches ... ist in einer Weise vom *Moment* der Bedürftigkeit der Erlösung ... gekennzeichnet, das erst durch die menschliche Sünde radikalisiert und aussichtslos wird, dass dies nichts mit seiner Disqualifizierung zu tun hat.“ *Hervorhebung*: Janowski.

<sup>596</sup> Zwar widerspricht Barths Verständnis der Bewegung Gottes dem maximianischen auf den ersten Blick diametral: Während bei Maximus (siehe oben, Kapitel VI, Abschnitt 1.1) Gott als un- bzw. über-beweglich beschrieben wird, ist er nach Barth ganz und gar kein – wie noch bei Aristoteles – unbewegter Beweger. Vielmehr kommt Bewegung nach Barth recht eigentlich vor allem Gott selber zu. Er schreibt: „Natürliches und geistiges Sein je als solches heißt unbewegtes Sein. Das Sein Gottes, wie wir es aus seiner Offenbarung kennen, ist aber in sich bewegtes und so bewegendes Sein“ (KD II/1, 301). In diesem Sinne wäre Gott bei Barth als bewegter Beweger eher aktiv, bei Maximus als von Natur aus unbeweg-

Anders als das Böse gehört der Teufel mit den gefallenen Engeln für Maximus sehr wohl zu den Geschöpfen. Diese verhalten sich erst dann ihrem *logos* entsprechend, wenn sie sich auf Gott hinbewegen. Ihre Unbeweglichkeit kann nicht absolut sein, denn als Geschöpfe unterliegen sie der Veränderlichkeit. Daher sollten sie mit ihren geschaffenen Energien auch nicht auf immer den ungeschaffenen Energien Gottes standhalten können. Sie wären sonst in schlechter Weise (wie allerdings bisher immer noch) „wie Gott“<sup>597</sup> und würden sich selbst absolut aus einer Teilhabe am Guten ausschliessen.

Allerdings hat der Teufel bisher diese Art von Bewegung auf Gott hin noch nicht begonnen<sup>598</sup>. Dennoch erfüllt er im Bereich der Zeitlichkeit eine pädagogische Funktion, die Gott ihm nach dem Fall – sekundär – zugewiesen hat<sup>599</sup>. Diese Funktion endet genau dann, wenn alle übrigen Geschöpfe vergöttlicht sind, also die volle göttliche Gnade der Gotteserkenntnis und der Unsterblichkeit und die hierdurch gewonnene Freiheit von Leidenschaft (*ἀπάθεια*) und Beständigkeit (*ἀτρεψία*) gewonnen haben werden.<sup>600</sup> Erst dann würde er, wenn er im Sinne Gregors von Nyssa wie die Seele des Menschen alle Äonen durchschritte, keinen Halt mehr finden und so eventuell doch noch „durch Einsicht, nicht durch Teilhabe am Guten“, zu seinem ursprünglichen Zustand wiederaufgerichtet werden können.<sup>601</sup> Auf diese Weise würde sich auch zeigen, dass das Böse keine wirkliche Substanz hat, sondern als eine Existenzweise prinzipiell verschwinden kann (und schliesslich auch muss!), ohne dass dafür Geschöpfe vernichtet werden müssen.

Auch der reformierte Theologe Ulrich Hedinger möchte, ähnlich wie es später Janowski (wie schon der späte Barth) getan hat, nicht *alles* Übel auf den Sündenfall zurückführen<sup>602</sup>. Anders als sie möchte er sich aber von dem sonst oft wie selbstverständlich vorausgesetzten „Mythos von ‚Schöpfung und Fall‘“ (109) des Menschen bzw. der daraus abgeleiteten Protologie, die einen Weg

---

ter Beweger eher passiv in seiner Beziehung zur Schöpfung, die umgekehrt bei Barth (passiv) bewegt, bei Maximus dagegen als von Natur aus (aktiv) selbst-bewegt (*αὐτοκίνητος*) gedacht ist. Allerdings betrachtet Barth Gott stets so, wie er sich uns offenbart hat: also im Rahmen einer Bewegung, die auch bei Maximus, allerdings als unerhörte, beschrieben wird – und als eine Bewegung, die unter den drei Personen der Trinität gerade Christus als derjenige, der Bewegung in der Inkarnation annimmt, vollzieht, nämlich leibliche *und* geistige Bewegung: In beiden Bewegungen gibt er dann aber den göttlichen Energien vor seinen eigenen geschöpflichen den Vorzug.

<sup>597</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 2.3.

<sup>598</sup> Vgl. oben, Kapitel IX, Abschnitt 5.1[b].

<sup>599</sup> Vgl. oben, Kapitel IX, Abschnitt 4.1.

<sup>600</sup> Vgl. die oben, Kapitel III, Abschnitt 2.3, zusammengefasste Stelle aus Maximus' *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688), Einleitung (CChr.SG 7, 37).

<sup>601</sup> Formuliert entsprechend der Stelle aus Maximus' *Quaestiones et dubia* (CPG 7689), CChrSG 10, 18; vgl. dazu oben, Kapitel IX, Abschnitt 2.

<sup>602</sup> Hedinger, Ulrich, *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend*. Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Buch.

„vom vollkommenen ‚Urstand‘ (status integritatis) bzw. der vollkommenen ‚Potentialität‘ der Schöpfung zur not- und schuldvollen Realität zurücklegt“, als von einem überholten altkirchlichen bzw. mittelalterlichen „Instrument der Apologetik“ am liebsten ganz verabschieden. Für eine „messianische Theologie“ seien Freiheit und Schöpfung nicht mehr wie im Dogma vom Fall Adams „Möglichkeit der Knechtschaft und der Sünde, sondern gerade die Befreiung“ davon (112). ‚Schöpfung‘ wird so aber zu einem eschatologischen Begriff: „Strenggenommen ist Schöpfung das Eschaton.“ Dieses wird so strikt positiv besetzt:

„Der Gott der Hoffnung und der Gott der Erfüllung lassen sich das menschliche Sehnen entsprechen. Darum ist Gottes Doxa nicht als Bannstrahl gegen menschliches Wünschen und gegen messianische Erwartungen der alttestamentlichen Geschichte oder der Geschichte überhaupt aufzufassen.“ (174).

In diesem Sinne wäre „Schöpfung“ sowohl in der geschichtlichen Gegenwart (präsentische Eschatologie) spürbar wie auch schon in der Vergangenheit geschehen, aber auch für die Zukunft zu erwarten. Sie würde mit „Erlösung“ in eins fallen, ja sie kann geradezu als Beginn einer „Vergöttlichung“ interpretiert werden. Allerdings bleibt die Frage nach dem Woher des Leids nach dem Wegfall eines theologischen Nachvollzugs des Mythos vom Fall der Engel wie auch Adams (des Menschen schlechthin) unbeantwortet; diese Leerstelle (sie entspricht der Rede vom „verborgenen Gott“ bei Martin Luther) muss dann etwa als Klage im Gebet und in der Theologie ausgehalten und (eschatologisch) im Glauben offen gehalten werden.

Der Einbezug der Eschatologie schon in die Schöpfung, wie er auch schon bei Michelis begegnet ist<sup>603</sup>, vermeidet aber jene akosmistischen oder geschichts-nihilistischen Vorstellungen, welche Kosmos und Geschichte nicht erlösen, sondern überwinden und vergessen wollen; denn auch die Zeit und die irdischen Dinge haben, gerade so wie in der Lehre von der ‚zweiten Schöpfung‘, wie wir sie oben<sup>604</sup> für Gregor von Nyssa beschrieben haben, Anteil am erlösenden Wirken Gottes.

Die kosmische Christologie Maximos´ des Bekenners erfüllt meines Erachtens nun auf ihre Weise die beiden von Janowski genannten Anforderungen an den (in Bezug auf die Sicherheit der Hoffnung auf eine Allerlösung) bisher unvollständig gebliebenen Umbau der westlichen, einseitig von Aurelius Augustinus geprägten eschatologischen Dogmatik (oder, christkatholisch gesprochen: an die Wiederentdeckung der im besten Sinn katholischen, das heisst von allen geteilten, schon vor Augustinus und nach ihm auch in der Orthodoxie gelehrt): nämlich die Lehre von der Rettung der ganzen Schöpfung durch Gott ohne Akosmismus und Geschichts-nihilismus zu verkündigen<sup>605</sup> – unter Bewah-

---

<sup>603</sup> Siehe oben, Abschnitt 2.1.2.

<sup>604</sup> Kapitel VIII, Abschnitt 6.1.

<sup>605</sup> Janowski, *Eschatologischer Dualismus?*, 194.

rung der „unendlich vielperspektivischen Geprägtheit durch die Geschichte/n hier und jetzt“<sup>606</sup>.

Sie erfüllt diese Desiderate aber nicht durch Absehen von der Lehre eines ursprünglichen Falls<sup>607</sup>, sondern durch deren Ansetzen in einem Bereich, der nicht nur die Zeit, sondern gerade auch die überzeitliche Haltung des Menschen und der Engel, ihre ἔξις, betrifft; Maximos unterscheidet eben die verschiedenen Ebenen der Realität, ohne sie voneinander zu trennen, nämlich

1. die Ebene der sinnlich-zeitlich geprägten Dinge; diese ist selber nochmals unterteilt in Mensch, Paradies und Erde;
2. die Ebene der überzeitlich geprägten Dinge: die des gedanklich Erkennbaren, der Engel im Himmel und der vernünftigen, unsterblichen Seele des Menschen mit ihrem Zugang zur Welt der Gedanken (beide bewegen sich: die Engel, ähnlich den Planetenspären, im Himmel, und die Gedanken im geschaffenen Geist<sup>608</sup>); und
3. schliesslich ausserdem auch noch die übervernünftige, unerkennbare Ebene der göttlichen, über-aussprechlichen Natur.

So beginnt nach Maximos die Apokatastasis, die ähnlich der Auferweckung nicht zyklisch verstanden wird, einerseits schon jetzt immer dort, wo der Mensch aus der Nichtübereinstimmung mit seinem Ziel, seinem *logos*, durch heilsame Befähigung zur aktiven Anteilnahme am Guten zur Vergebung und zur Übernahme von Verantwortung geführt wird, andererseits ist sie in der Zukunft des Auferstehungslebens, in der wir passiv sind, zu erwarten.

Die überzeitliche Fassung der letztlich entscheidenden grundsätzlichen („ewigen“) Haltung eines Geschöpfes zu Gott lockert aber die ausschliessliche Bindung der Möglichkeit, erlöst zu werden, an ein hier und jetzt tatsächlich (in der Taufe und) im Glauben abgelegtes Bekenntnis. Dieses ist allerdings nach wie vor relevant für die Heiligung des Bekennden „schon jetzt“, schon in der Zeit: für den eschatologischen Anbruch des Reiches Gottes schon jetzt, seit den Zeiten der Schöpfung in Christus, im Bereich des Handelns (zeitlich) und der Gedankendinge (überzeitlich): Denn, wie oben<sup>609</sup> gezeigt wurde, haben die vergängliche wie auch die unvergängliche Schöpfung nach Maximos schon durch ihre Existenz, durch ihr Dasein (gemäss ihrem λόγος φύσεως) wahrhaft Anteil an Gott; und die vernünftigen Wesen haben, anders als alle anderen, darüber hinaus auch durch das Tun des Guten und die Erkenntnis der Wahrheit an Gott Anteil, und zwar in dem Masse, in dem sie, befähigt durch Gottes Liebe, eine Existenzweise (τρόπος ὑπάρξεως) annehmen, in der sie sich an ihrem eigenen göttlichen *logos* und damit an Christus orientieren, dem *Logos* selbst.

---

<sup>606</sup> Ebd., 217.

<sup>607</sup> Bei Hedinger: des Menschen; bei Janowski und Barth: der Engel.

<sup>608</sup> Vgl. oben, Kapitel III, Abschnitt 1.

<sup>609</sup> Kapitel III, Abschnitt 3.2.3.



Insofern sind Welt und Geschichte bei Maximus in die Eschatologie eingebunden: Schon heute findet nach seiner Lehre durch das zusammenfassende Wirken des göttlichen Wortes, das in Christi Inkarnation, Auferstehung und Himmelfahrt zum Ausdruck kommt, eine echte *Anakephalaiosis* statt. Unsere Aufgabe ist es, dieser Bewegung auch heute in Kirche und Gesellschaft Gestalt zu geben. Und indem wir dies tun, nehmen wir nach Maximus schon heute die Apokatastasis der leiblichen und geistlichen Auferstehung vorweg. Auf diese Weise verbindet Maximus die historische Apokatastasis mit der ewigen, die beide in der Theosis noch überboten werden.

### 5.3 Ergebnis und offene Fragen

Im Unterschied zur Eschatologie Gregors von Nyssa, nach dem die natürliche Bewegungsrichtung des Menschen zu Gott wieder hergestellt werden soll<sup>610</sup> und diese Bewegung auf Gott hin unendlich lange andauern wird, erreicht nach Maximus sowohl die sinnlich wahrnehmbare als auch die geistige Schöpfung einmal ein Ende – dann, wenn die geschöpflichen Energien in göttlichen enden: Für die sichtbare Welt hat dieses Ende (das „Ende der Zeiten“) schon jetzt begonnen, für die unsichtbare Welt ist es eine gedankliche Realität und liegt so jenseits der Zeit („am Ende der Äonen“).

Das Ansetzen mehrerer Ebenen erlaubt es, dass Schöpfung (Kosmos), Geschichte und die beides reflektierende Haltung des Menschen jeweils gesondert auf ihre jeweils verschiedene Weise der Schauplatz einer Wiederaufrichtung (Apokatastasis) sein können. So verliert die Geschichte nicht ihren nach vorne weisenden Charakter; gleichzeitig kann die Schöpfung in ihren natürlichen Zyklen wahrgenommen und geachtet werden. Beides wird eschatologisch transzendiert von Gott, welcher beides umfasst und übersteigt.

Maximus nennt nicht nur die Auferstehung eines Menschen, sondern auch seine Bekehrung in Bezug auf seine Handlungen (in der Zeit) und auf seine Haltung (in der Ewigkeit) „Apokatastasis“. Dadurch entschärft er diesen umstrittenen Begriff in einer Weise, die ihn aus seiner Einbettung in die origenistische Theologie einer „Wiederherstellung der Seelen zu ihrem geistigen Urzustand vor dem Fall“ herausnimmt. Indem nicht nur ein „reines Jenseits“, sondern konkrete Handlungen (in der Zeit), Einstellungen (in der schon jetzt andauernden ‚Ewigkeit‘) und die eschatologische Wiederherstellung des Leibes (in der Auferstehung) Themen der maximianischen Apokatastasis-Lehre sind, kommt seine Auffassung der oben<sup>611</sup> zitierten Rede Friedrich Christoph Oetingers von der Leiblichkeit als dem „Ende der Werke Gottes“<sup>612</sup> nahe.

---

<sup>610</sup> Vgl. oben, Kapitel VIII, Abschnitt 6.

<sup>611</sup> Kapitel VIII, Abschnitt 5.

<sup>612</sup> *Wörterbuch*, 223.

So kann jeder Verdacht einer zyklischen, akosmischen oder geschichtslosen „Wiederherstellung“ eines unberührten Paradieses für seine Theologie zerstreut werden. Überdies führt seine strenge Beharrlichkeit in Bezug auf die Anerkennung der göttlichen Barmherzigkeit, die wir Menschen nachzuahmen haben, zu einer einzigartigen Kombination von Ehrfurcht vor dem Gericht und Hoffnung auf Erlösung, die bei aller Betonung des überzeitlichen Charakters unserer Haltung gegenüber Gott (anders als bei Gregor von Nyssa) wegen der Erwartung der endgültigen Parusie auch einer gewissen eschatologischen Dringlichkeit nicht ermangelt.

Nur ein bei vollem Bewusstsein gegen Gottes Ansprüche vollkommen verschlossener Geist, so wie man ihn sich unter dem Teufel vorstellt, kann sich nach Maximos' Aussagen noch einer Teilhabe am Guten widersetzen. Dieser Teufel hat aber in Maximos' Theologie als Geschöpf wie der Kosmos eine pädagogische Rolle und, insofern, auch einen Sinn (*logos*). Er erfüllt also bis zum Ende der Zeiten zumindestens sekundär den Zweck, den Menschen zu einer Entscheidung für eine Hinwendung zu dem unendlichen Gott und gegen eine Anhaftung an zeitlich-vergängliche Güter (oder auch bestimmte Gedanken) zu verhelfen.

So ist es in Bezug auf die Haltung des Teufels deutlich, dass er seine feindselige Haltung uns Menschen gegenüber, wie im Prolog des Buches Hiob, im (aus unserer Sicht stillschweigenden) Einverständnis mit Gott einnimmt – als Bedingung der Möglichkeit von geschöpflicher Freiheit, auch wenn er so, aufgrund seines „Erfolges“ bei uns, „in gehässiger Weise Gottes Vorsehung durcheinanderwirft“<sup>613</sup>; denn Gott will zwar die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit des Bösen. Maximos hält dabei daran fest, dass sich der Teufel bisher notorisch weigert, sich Gott zuzuwenden<sup>614</sup>.

Wird der Teufel interpretiert als Benennung des „inneren Aspekts materieller oder anfassbarer Manifestationen von Macht“, wenn diese missbraucht wird (Walter Wink)<sup>615</sup>, so entspricht dies der Tatsache, dass bisher kein Ende aller Kriege, Ausbeutungen und Umweltzerstörungen eingetreten ist; darauf zu hoffen, dass „der Teufel sich bekehrt“, ist dann keineswegs unchristlich;<sup>616</sup> auch wenn es nicht in vollständigem Mass als realistisch erscheint, ist doch jeder Schritt in diese Richtung eine kleine Vorwegnahme jener Apokatastasis Pantōn, welche Maximos für das Eschaton erwartet.

Offen bleibt schliesslich Maximos' Haltung bezüglich der Angehörigen ande-

---

<sup>613</sup> Vgl. oben, Kapitel IX, Abschnitt 5.1[b].

<sup>614</sup> Vgl. ebd.

<sup>615</sup> Wink, *Powers*, Bd. 1, 104f.: „What I propose is viewing the spiritual Powers not as separate heavenly or ethereal entities but as *the inner aspect of material or tangible manifestations of power*. ... and that ‚Satan‘ is the actual power that congeals around collective idolatry, injustice, or inhumanity, a power that increases or decreases according to the degree of collective refusal to choose higher values.“ (*Hervorhebungen* von Wink).

<sup>616</sup> Vgl. oben, Abschnitt 4.1.

rer Religionen. Jedoch ist sein Begriff des Guten so weit gefasst, dass es kaum einen Menschen geben dürfte, der nicht in irgendeiner Weise an ihm – und damit an Gott – Anteil haben dürfte: Auch wenn es für Maximus ein „Ende der Äonen“ im Sinne eines „Jüngsten Tages der Ewigkeit“ gibt, wird dem Menschen durch die Aussicht auf eine Wiederaufrichtung seines gesamten Denk- und Entscheidungsvermögens in der erhofften Auferstehung die Möglichkeit gegeben, in Ansehung seines ganzen Lebens dem Aufruf Gottes nach Zuwendung zu Ihm Folge zu leisten; das Ärgernis, dass viele Millionen Menschen nach traditioneller Lehre bestraft würden, obwohl (oder auch: weil) sie das Evangelium von Jesus Christus nie oder nie ohne Missverständnisse wahrgenommen haben, entfällt auf diese Weise.

## Ergebnis und Perspektiven

Das Ziel der Schöpfung ist nach Maximus ihre Vergöttlichung (Teil A). Diese führt die Geschöpfe nicht in ihrer Natur, aber in ihren Eigenschaften über den Bereich des durch Sinne und Denken Wahrnehmbaren, also auch über jedes Mass, hinaus. Gleichzeitig ereignet sie sich auch innerhalb dieser den Sinnen und dem Verstand zugänglichen Welt (Kosmos). Denn die Vergöttlichung der Geschöpfe geschieht hier im Mass ihrer jeweiligen Aufnahmefähigkeit für die göttlichen *logoi* der Tugend und der Erkenntnis.

Sie basiert nach Maximus einerseits auf der Annahme ihres Erschaffenseins im Zeichen je eines göttlichen *logos*, welcher, als Teil des Gesamt-*Logos* Jesus Christus, Gottes jeweilige Intention mit dem Geschöpf bezeichnet (λόγος φύσεως); daher kann die gesamte Schöpfung auch im Menschen Jesus, dem Sohn Gottes, mit Gott vereint werden: In dieser Anakephalaiosis (Teil B) wird die ganze Schöpfung im *Logos* zusammengefasst, und in der Apokatastasis (Teil C) wird die ursprünglich intendierte Unvergänglichkeit der *ganzen* Schöpfung durch die allgemeine Auferstehung hergestellt und die Tugendhaftigkeit der geistigen Geschöpfe grundsätzlich wieder ermöglicht.

Andererseits basiert die Vergöttlichung der *geistigen* Geschöpfe nach Maximus auch auf ihrer Reue und Umkehr, der Vergebung ihrer Schuld durch den Gekreuzigten und ihrer Wiederaufrichtung aus der Sünde: Die ‚Apokatastasis‘ bedeutet für sie ihre Wieder-Ausrichtung auf Gott (als ein ursprünglich von Gott intendierter τρόπος ὑπάρξεως). Sie wird in der Kraft des Heiligen Geistes ermöglicht im Mass ihrer Anteilnahme am Mysterium des Todes und der Auferstehung Christi, das heisst im Einzelnen:

- (a) durch Christi Auferstehung,
- (b) durch seine Lehre und
- (c) durch sein Vorbild,

welche ihrerseits

- (a) eine übervernünftige, ekstatische Vereinigung mit Gott, und das heisst für das Leben in der Welt:
- (b) Gotteserkenntnis und
- (c) Tugend,

ermöglichen. In dem Masse, in dem Menschen Christus folgen, bewegen auch sie sich in der Kraft der menschlichen und – im Mass ihrer Anteilnahme am Ostermysterium: auch der göttlichen – Energie auf die anderen Geschöpfe zu und nehmen gegebenenfalls wie Christus die Folgen ihrer Schuld auf sich.

Dadurch beginnt das Eschaton schon heute, „am Ende der Zeiten“ (das heisst am Horizont der vergehenden, endlichen Zeit), um dereinst, „am Ende der Äonen“ (also im Überstieg der geschaffenen Ewigkeit), vollkommen anzubre-

chen. Das freiwillige Leiden aus Liebe, das die unvollkommene Theosis heute noch kennzeichnet, wird dereinst überwunden sein. In diesem Leiden aber leidet Gott, der doch über allem Leiden steht, durch die Inkarnation seines Sohnes in paradoxer Weise auch heute mit den Leidenden, auch und gerade mit den Sündern, um ihr Leiden und ihre Sünde zu überwinden.

Durch sinngemässe Anwendung christologischer Begriffe (so vor allem: Enhypostasis, Idiomenkommunikation, Perichorese) auf die ganze Schöpfung ist es Maximus auf diese Weise möglich gewesen, eine grösstmögliche Einheit zwischen Gott und der Schöpfung (Teil A) zu formulieren, ohne dass dadurch das Wesen beider aufgehoben würde. So können in seiner Theologie sowohl Akosmismus (Teil B) als auch Geschichtsnihilismus (Teil C) vermieden werden. Auf diese Art gelingt es ihm, eine differenzierte kosmische Christologie ohne jene grundsätzliche Tendenz zum Doketismus zu formulieren, die Jürgen Moltmann in der altkirchlichen Christologie bemängelt hat.

Dabei wird durch die Lehre von der Anakephalaiosis die grundsätzliche Möglichkeit sichergestellt, dass die ganze Schöpfung erlöst wird. Da zur Schöpfung aber auch der freie Wille der vernünftigen Geschöpfe gehört, wird auch dieser in der Apokatastasis umfassend wieder aufgerichtet und kann so am Guten aktiv mitwirken. Die Schöpfung wird so in ihrem zeitlichen und in ihrem ewigen Aspekt ernst genommen. Dagegen wird das Böse nicht als eine eigene Substanz, sondern als falsche bzw. fehlende Bewegungsrichtung der gut geschaffenen Schöpfung verstanden. In der Theosis empfängt das All schliesslich göttliche Energien und wird so in seinen beiden Aspekten unendlich überboten, verwandelt und einbezogen in das Wirken Gottes.

In der *Einleitung* (Abschnitt 2.5) hatten wir uns von einer Untersuchung der maximianischen Theologie im Bereich der Spiritualität Anstösse für den Umgang mit der Rede von den kosmischen Dimensionen Christi (a), in der Schöpfungstheologie Anstösse für eine christliche ökologische Ethik (b) und in der Religionstheologie Anstösse für ein modernes Missionsverständnis (c) erhofft.

Die kosmische Christologie Maximus' des Bekenners ist für die Kirchen in ihrer heutigen Reflexion dieser Fragen hilfreich, weil sie selbst durch eine kreative Auseinandersetzung mit dem zyklischen Apokatastasis-Modell des Origenes einerseits und mit dem linear-historischen Zeitverständnis der Bibel andererseits entstanden ist und so kompetente Antworten in den Bereichen kosmischer Ontologie, Soteriologie und Eschatologie grundlegend ermöglicht.

- a) Gottes Wirkung, an der die Welt Anteil erhält, umfasst nach Maximus sein Dasein und seine übrigen Energien wie auch besonders seine Güte<sup>1</sup>. Sie kann und wird den Menschen und durch ihn, vermittelt durch den *Logos*, auch die Welt ergreifen und umgestalten. Dies geschieht durch seine (und dadurch mittelbar auch ihre) Anteilnahme am Mysterium Je-

---

<sup>1</sup> Vgl. oben, Kapitel VI, Abschnitt 1.3.

su Christi, das ein spirituelles und/ oder materielles Sterben mit einschliesst, welches den Geschöpfen als grundsätzlich endlichen, aber für die Ewigkeit Gottes bestimmten Wesen bevorsteht. Diese Umgestaltung (*Theosis*) kann und soll aber auch schon heute geschehen – als spirituelle Anteilnahme an Christi Tod und Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft, die in der Liturgie gefeiert und im Tun des Guten und in der Erkenntnis des Sinns (*Logos*) des Kosmos realisiert werden.

- b) Tatsächlich haben nach Maximos alle Geschöpfe Anteil an Gottes Energie des Seins, und sie sollen auch an seiner Energie des Immersein Anteil erhalten. So erinnert die Schöpfungs- und *Anakephalaiosis-Lehre* Maximos' an die Heiligkeit der Vielfalt des in Christus Geschaffenen. Diese Vielfalt äussert sich in den unzähligen, in Christus geschaffenen unbelebten Dingen der Schöpfung (Galaxien, Energiefeldern usw.), in der heute auf der Erde teilweise stark bedrohten Bio-Diversität, aber auch in den Gedankenformen (in den unzählig vielfältigen Gedankenwelten) der geistigen Wesen, das heisst: der Menschen, aber auch der Engel – werden diese nun traditionell oder modern (etwa als geistig-rechtliche Realitäten wie etwa der ‚Geist‘ einer Institution)<sup>2</sup> verstanden.
- c) Die *Apokatastasis-Lehre* Maximos' erinnert an den Primat der Barmherzigkeit Gottes, der alles Gute, welches die Geschöpfe realisieren, als Nachahmung oder Annahme Seiner eigenen Wirk-Energie des Guten (vor oder nach dem physischen Tod bzw. dem mystischen Sterben mit Christus) wiedererkennt; denn durch jedes Tun des Guten realisiert sich eine Identität in Bezug auf die Güte durch grösstmögliche Ähnlichkeit mit Ihm selber, zu der wir geschaffen wurden (Gen 1,26). Dies betrifft sowohl das Gute innerhalb wie das ausserhalb der Kirche.

Werden Maximos' Gedanken heute ernst genommen, so ergeben sich daher Folgerungen für eine heutige kosmische Christologie in den drei in der *Einleitung* (Abschnitte 4.1 bis 4.3) genannten Bereichen. Sie umfasst dann

- a) die Grundlage für eine Spiritualität des ‚kosmischen Christus‘, der in der Schöpfung, in der Erlösung und der Vollendung aller Dinge wirkt und dieses Wirken im Bereich der Kirche und nach aussen kommuniziert. Diese Spiritualität nimmt insofern kosmische Dimensionen an, als dass sie von der Welt mit ihrer bunten, wechselvollen Geschichte gerade nicht absieht, sondern Gottes Intentionen mit ihr zu entsprechen sucht; ‚Akosmismus‘ und ‚Geschichtsnihilismus‘ werden so vermieden;
- b) die einfache Grundlage für eine ökologische Ethik: dass *alle* Geschöpfe von Gott gewollt sind, einschliesslich derjenigen, die die anderen durch ihre mangelnde Ausrichtung auf Gott dazu animieren können, ihnen (wie Christus selbst es bei den anderen Menschen getan hat) entgegen zu kommen;

---

<sup>2</sup> Vgl. Wink, Powers.

- c) einen Grundsatz für jede heutige Missions- und Religionstheologie: dass Gott *alles* Gute, das ein Mensch denkt oder tut, insofern anerkennt, als dass dieses Gute eine Überwindung des Bösen durch Gottes gnadenhaftes Mysterium darstellt: einerseits nämlich durch die vom Schöpfer-*Logos* wiederhergestellte geschöpfliche Güte und andererseits – in der Nachfolge Christi – durch Gottes eigene, von Christus im Heiligen Geist vermittelte Wirk-Energie. Dies gilt einerseits für die geschöpflichen, der Endlichkeit unterworfenen Energien (auch ‚ausserhalb‘ der Kirche); nach deren Ableben jedoch (vor oder nach dem physischen Tod) tritt Gott andererseits im Ostermysterium in ein Verhältnis der „energetischen Identität“ mit den betreffenden Menschen – und durch sie mit der übrigen Schöpfung.

Maximos´ gerade auch in der Auslegung der Schrift pluralistischer Ansatz ermöglicht es ihm so, monistische und dualistische Ansätze in der Eschatologie zu vermeiden, ohne ihre jeweiligen Wahrheiten zu übersehen.

Nach dem monistischen Ansatz wäre der Mensch, wie im Origenismus und in zahlreichen esoterischen Systemen (nach Werner Thiede: *spiritueller Autonomie*), von Natur aus göttlich und insofern von Anfang an ein Teil Gottes<sup>3</sup>, der jedoch zwischenzeitlich aus dieser Einheit heraus gefallen ist, aber auch mit Sicherheit irgendwann seine verlorene göttliche Natur wiedererlangen wird. Maximos vermeidet die Einseitigkeit dieses Ansatzes, indem er dem Menschen eindeutig eine von der über-aussprechlichen, göttlichen Natur verschiedene geschöpfliche Natur zuordnet, die er niemals ablegen wird, auch wenn sie andererseits schon immer am Dasein des göttlichen Wortes (*Logos*) Anteil hat und schon in diesem Leben an weiteren göttlichen Energien sowie schliesslich auch an der Ruhe Gottes teilhaben soll: zeitlich durch Praxis im Sinne von guten Werken, Teilnahme an der Liturgie, Gebet, Bekehrung etc. und überzeitlich durch Theorie im Sinn einer Betrachtung des *Logos* in der Schöpfung, in der Schrift und im Menschen Jesus Christus sowie letztendlich durch ein Zur-Ruhe-Kommen aller geschaffenen Energien; eine geschöpfliche Natur, welche letztlich, in der mystischen Versenkung sowie im Eschaton, durch übervernünftige, liebende Einswerdung bis zur (energetischen) Identität mit Gott fortschreiten kann und dies (mit seiner Hilfe und ihrer eigenen Zustimmung) wohl schliesslich auch tun wird.

Maximos überwindet auch die Einseitigkeit des dualistischen Ansatzes, nach dem – wie in der westlichen Theologie besonders seit Aurelius Augustinus – am Ende mit Sicherheit eine radikale Scheidung zwischen Guten und Bösen stehen wird. Denn einerseits haben letztendlich, durch Schöpfung und Auferstehung, sicher alle Dinge am Sein und am Immer-Sein Gottes Anteil – es wird ja alles in Christus zusammengefasst; andererseits weiss Maximos als

---

<sup>3</sup> Anders als dieser Ausdruck von Gregor von Nazianz und Maximos verstanden wird; vgl. dazu oben, Kapitel III, Abschnitt 4.1; Kapitel VI, Abschnitt 1.1.

Mönch (wie auch Augustinus selbst) nur zu genau um die Schwächen und die Schuld auch der heiligsten Menschen: Auch sie bedürfen der Vergebung. Einerseits sollen wir Menschen zwar in Praxis und Theorie die (eigenen) menschlich-geschöpflichen Kräfte anwenden; andererseits aber sind diese endlich; daher erhalten wir in unserer Schwachheit die göttlichen Energien geschenkt – in der Kraft der durch Jesus Christus bewirkten eschatologischen Theosis. Wir müssen uns daher auch in einer menschengemässen Masse vor dem göttlichen Gericht (vor und nach unserem Tod) warnen lassen; andererseits ist es aber niemandem möglich, sich die Vereinigung mit Gott durch sein gutes Handeln zu erzwingen. Vielmehr wird die Vergöttlichung nur durch Liebe (Gnade) erreicht, welche als göttliche grundsätzlich Ort, menschliche Vernunft und Zeit transzendiert; ja, sie erhebt den Menschen sogar über die bohrenden Fragen des „ewigen Feuers“, die er sich in seinem Gewissen in den (überzeitlichen) Äonen ‚bis zur Wiederkunft Christi‘ stellen mag, und führt ihn dazu, auch seinen Feinden (und schliesslich, am „Ende der Äonen“, vielleicht sogar dem Teufel!) vergeben zu können.

Für die weitere Forschung ergeben sich aus den Einzelheiten maximianischen Denkens interessante Vorschläge. So lässt die Ähnlichkeit der Konsequenzen seines Denkens mit neuzeitlichen, letztlich auch von Interpreten der Kabbala inspirierten Autoren (Baader; Böhme, Oetinger) die Frage entstehen, ob nicht schon Maximos selber durch seinen Kontakt mit jüdischer Schriftauslegung in der Spätantike zu einem Schriftverständnis gekommen ist, wie es etwa Friedrich Weinreb aus Halacha, Hagada, Midrasch und Targum in seinen Büchern (z.B. *Schöpfung im Wort*) beschrieben hat. Nicht nur die zahlensymbolische Deutung etwa der Schöpfungstage, sondern auch die grundsätzlich optimistische Haltung in Bezug auf die Erlösung des ganzen Kosmos weisen auf wichtige Gemeinsamkeiten hin.

So findet sich etwa die Idee einer „Zweiten Schöpfung“, die wir im Zusammenhang mit den Schriften Gregor von Nyssas diskutiert haben, auch in Weinrebs Darlegungen: Wenn der Mensch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse isst und sich den Kräften der Entwicklung überlässt, so Weinreb, bewegt er sich nicht mehr auf Gott zu. Lässt er aber die weltliche Entwicklung „aufhören“ (vgl. hierzu das Beenden der menschlichen Energien bei Maximos zugunsten der göttlichen), so wird er nach Weinreb „den Leib, frei von diesen Kräften, auf dem Weg der Einswerdung zum Ursprung mitbringen“ (*Schöpfung im Wort*, 572). Auch wäre es reizvoll, das maximianische Konzept der *logoi* mit der kabbalistischen Vorstellung der Sephirot zu vergleichen, die ebenfalls göttliche Buchstaben/ Ziffern bzw. Worte darstellen, durch welche die Welt erschaffen wurde, bewahrt wird und vollendet werden soll.

Auf der anderen Seite ergeben sich wichtige Parallelen zu östlichen Vorstellungen. Ich nenne nur den amerikanisch-indischen Yogi Paramahansa Yoga-



nanda, der in seinem Kommentar zum Neuen Testament<sup>4</sup> das göttliche Wort mit „Aum, Cosmic Vibration, the Great Comforter, the Savior from all Sorrows“ identifiziert: „Within the Holy Ghost Cosmic Vibration is the all-pervading Christ, the Son or Consciousness of God immanent in Creation“. In eine ähnliche Richtung weist die Wortmystik der Sikhs, welche etwa Sant Kirpal Singh Ji (1894-1974), ausgehend von vedischen und biblischen Texten, ergänzt durch muslimische und buddhistische Quellen, etwa in seinem Band *Naam or Word* beschreibt:<sup>5</sup> „Naam or Word is both the Creator and the Sustainer of the Universe“.

Dass dieses göttliche Schöpfungswort freilich in paradoxer Weise in dieser Welt Fleisch angenommen hat und in einer Frau aus dem Volk Israel Mensch wurde, ermöglicht nach christlichem Glauben neben einer Zusammenfassung und Wiederaufrichtung auch eine Vergöttlichung des Menschen und seiner Welt.

---

<sup>4</sup> *The Second Coming of Christ: The Resurrection of the Christ Within You. A revelatory commentary on the original teachings of Jesus*, Los Angeles 2008, xxix.

<sup>5</sup> Delhi <sup>3</sup>1970, 22.

## **Verzeichnis der zitierten Literatur**

### **Zum Zitationsverfahren**

Ergänzungen in eckigen Klammern [] stammen vom Autor. *Kursiv* dargestellt werden die in den Fussnoten verwendeten Titelabkürzungen, die in dem nun folgenden Verzeichnis entsprechend markiert sind.

### **A. Quellen**

#### **A1 Heilige Schrift**

##### 1. Urtexte

*Biblia Hebraica* Stuttgartensia, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, <sup>4</sup>1990.

*Septuaginta*. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1935, repr. 1979.

*Nestle* (ed.), Novum Testamentum Graece et Latine. Textum Graecum post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland et al., Stuttgart 1979.

*Der altsyrische Paulustext*: von Josef Kerschensteiner (CSCO 315, subsidia T. 37), Löwen 1970.

##### 2. Übersetzungen

*Luther 1984*: Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers (Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984), Stuttgart 1985.

*Einheitsübersetzung*: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift; Psalmen und Neues Testament, ökumenischer Text, Stuttgart <sup>5</sup>1988.

*Zürcher Bibel*, Zürich 2007.

*Stier 1989*: Das Neue Testament, übersetzt v. Friedolin Stier, aus dem Nachlaß hg. v. E. Beck u.a., München 1989.

#### **A2 Zwischentestamentliche Texte**

*äth Hen.*: Uhlig, Siegbert: Das äthiopische Henochbuch (JShrZ, Band V: Apokalypsen; Lieferung 6), Gütersloh 1984.

#### **A3 Texte anderer Weltreligionen**

*Bhagavad Gita 1993*: Bhagavad Gita. Mit einem spirituellen Kommentar v. Bede Griffiths. Aus dem Sanskrit übersetzt, eingeleitet u. erläutert v. Michael von Brück, München 1993.

*Bhagavadgītā 2001*: Bhagavadgītā – Gesang des Glückseligen. Vorwort, Übers. aus dem Sanskrit und Kommentar von Raphael [ohne Vornamen] (deutsche Übersetzung aus dem Italienischen: B. Schleep), Bielefeld 2001.

*Upanishaden*: Die Weisheit der Upanishaden. Klassiker indischer Spiritualität in zeitgemäßer Neuübertragung, übersetzt u. hg. v. H.-G. Tüerstig, Frankfurt am Main 1996.

#### **A4 Konzilstexte, Synodenbeschlüsse u.a.**

*Conciliorum Oecumenicorum Decreata* (COD) = Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bologna <sup>3</sup>1973; Bd. 1: Konzilien des ersten Jahrtausends: vom Konzil von Nicäa (325) bis zum Vierten Konzil von Konstantinopel (869/70), ins Deutsche übertragen u. hg. von J. Wohlmuth, Paderborn <sup>2</sup>1998.

*Canones XV*: Canones XV (contra Origenem sive Origenistas), in: Appendix Graeca, Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano Habitu (ACO IV, 1), hg. v. J. Straub, Berlin 1971, 248f.

*Utrechter Erklärung* an die katholische Kirche, 24. September 1889, abgedruckt in: Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK). Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen, hg. von Urs von Arx und Maja Weyermann (Beiheft zu IKZ 91, 2001), Bern 2001.

*Denzinger 1991*: Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen u. hg. v. Peter Hünermann, Freiburg <sup>37</sup>1991.

Church of England, The Doctrine Commission of the General Synod (1995), *The Mystery of Salvation*, in: Contemporary Doctrine Classics from the Church of England, Foreword and Commentary by Stephen Sykes, London 2005.

#### **A5 Kirchenvätertexte**

##### 0. Sammlungen

*Staehelin 1951*: Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen, zusammengestellt v. E. Staehelin, Bd. 1: Von der Zeit der Apostel bis zur Auflösung des Römischen Reiches, Basel 1951.

*Philocalie 1985*: Philocalie des Pères Neptiques, Fascicule 6, Bégrolles-en-Mauges 1985.

*Philokalie 2004*: Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit, Band 2, Würzburg 2004.

##### 1. Ambrosiaster

###### *Lateinischer Urtext*

*Qui dicitur*: Ambrosiastri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas, Pars Secunda: In Epistulas ad Corinthios, recensuit Henricus Iosephus Vogels, Wien 1968 (CSEL 81,2).

##### 2. Ambrosius von Mailand

###### *Lateinische Urtextausgaben*

*CSEL 64,6*: Sancti Ambrosii Opera, Pars VI: Explanatio Psalmorum XII. Recensuit Michael Petschenig. Editio altera supplementis aucta curante Michaela Zelzer

(CSEL LXIV, VI), Wien 1999.

CSEL 78,8: Sancti Ambrosii Opera, Pars Octava: De Fide (Ad Gratianum Augustum). Recensuit Otto Faller S.I. (CSEL LXXVIII, VIII), Wien 1962.

### 3. Areios/ Epiphanius

#### *Griechische Urtextausgabe*

*Epiphanius*: Epiphanius, Ancoratus und Panarion, hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie der Wissenschaften von Dr. Karl Holl, 3. Band: Panarion Haer. 65-80; De Fide (GCS 37), Leipzig 1933.

### 4. Aurelius Augustinus

#### *4.1 Lateinische Texte*

PL 38-40: Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi Opera Omnia. Editio Novissima, emendata et auctior, accurante J.-P. Migne, Paris 1887 (PL 38-40).

#### *4.2 Urtext mit deutscher Übersetzung*

*Gottesstaat*: Aurelius Augustinus, Der Gottesstaat. De Civitate Dei, Band I (Buch I-XIV); II (Buch XV-XXII), in deutscher Sprache v. C. J. Perl, Paderborn 1979.

#### *4.3 Deutsche Übersetzung*

*Johannes-Evangelium*: Aurelius Augustinus, Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Dr. Thomas Specht (BKV Bd. 8), Kempten 1913.

### 5. Euagrius Pontikos

#### *Deutsche Übersetzung*

*Bunge, 64. Brief*: G. Bunge, Evagrius Pontikus. Briefe aus der Wüste (in: Sophia. Quellen östlicher Theologie, Bd. 24), Trier 1986.

### 6. Gregor von Nazianz

#### *Griechischer Text mit lateinischer Übersetzung*

PG 35: Patrologiae cursus completus. Series graeca 35, hg. v. J.-P. Migne, Paris 1857.

PG 36: Patrologiae cursus completus. Series graeca 36, hg. v. J.-P. Migne, Paris 1858.

### 7. Gregor von Nyssa

#### *7.1 Griechische Urtextausgaben*

*In illud: Tunc et ipse Filius*: Opera dogmatica minora, pars II, edd. J. K. Downing u.a. (Gregorii Nysseni Opera, Vol. 3/2), Leiden u.a. 1987.

#### *7.2 Griechische Urtextausgaben mit lateinischer Übersetzung*

*De hominis opificio*: Patrologiae cursus completus. Series graeca 44 (Exegetica), hg. v. R. P. Franc. Combefis, mit J. P. Migne, Paris 1863, 125-256.

*In illud, quando ...*: In illud, quando sibi subiecerit omnia, tunc ...: Patrologiae cursus com-

pletus. Series graeca 44 (Exegetica; Appendix), hg. v. R. P. Franc. Combefis, mit J. P. Migne, Paris 1863, 1303-1326.

„Macrinia“ *Dialogus*: De anima et resurrectione dialogus qui inscribitur Macrinia: Patrologiae cursus completus. Series graeca 46 (Dogmatica *Fortsetzung*, Ascetica, Orationes, dubia), hg. v. J.-P. Migne, Paris 1863, 11-160.

### 7.3 Griechische Urtextausgaben mit französischer Übersetzung

*De virg.*: Grégoire de Nysse, Traité de la virginité (SC 119). Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de M. Aubineau, Paris 1966.

*Cat.*: Grégoire de Nysse, Discours Catéchétique (SC 453). Texte grec de E. Mühlenberg (GNO III, IV). Introduction, traduction et notes par R. Winling, Paris 2000.

*La vie de Moïse*: Grégoire de Nysse, La vie de Moïse, ou: Traité de la perfection en matière de vertu. Introd., texte critique et traduction de J. Daniélou, s.j.; 3<sup>me</sup> édition, revue et corrigée, Paris 1968.

### 7.4 Übersetzung in moderne Sprachen

#### (a) Übersetzungen ins Deutsche

*Große Katechese*: Unseres heiligen Vaters Gregor, Bischofs von Nyssa, große Katechese, nach dem Urtexte übersetzt v. H. Hand (BKV Bd. 1), Kempten <sup>1</sup>1874.

*Über die Ausstattung des Menschen* (De hominis opificio): Gregor von Nyssa's Ausgewählte Schriften. Mit einer kurzen Lebensbeschreibung und Einleitung versehen v. H. Hand (BKV Bd. 1), Kempten <sup>1</sup>1874.

*Dialog mit Makrina*: Des heiligen Bischofs Gregor von Nyssa Schriften: Grosse Katechese; Über das Gebet des Herrn; Über die acht Seligkeiten; Dialog über die Seele; Leben der seligen Makrina, aus dem Griechischen übersetzt (BKV Bd. 1), München <sup>2</sup>1927, 243-336.

#### (b) Übersetzung ins Französische

*Le Christ pascal*: Grégoire de Nysse, Le Christ pascal. Cinq homélies pascales, homélie sur l'Ascension, traité „Quand les Fils aura tout soumis“, Traduction de Chr. Bouchet, introduction, notes et guide thématique par A.-G. Hamman (Les Pères dans la foi 55), Paris 1994.

## 8. Hieronymus

### Lateinischer Urtext

*Epistulae I*: Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, Pars I: Epistulae I - LXX (CSEL 54: S. Eusebii Hieronymi Opera, Sect. I Pars I), recensuit Isidorus Hilberg, Wien 1910.

## 9. Hilarius von Poitiers

### 9.1 Lateinische Texte

*CSEL 22*: S. Hilarii Episcopi Pictaviensis Tractatus Super Psalmos. Recensuit et commentario critico instruxit Antonius Zingerle (CSEL 22), Wien 1891.

*CChr.SL 61*: Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi Tractatus Super Psalmos. Instructio Psalmorum; In Psalmos I-XCI, cura et studio J. Doignon (Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi Opera, Pars I, 1, CChr.SL LXI.), Turnhout 1997.

*PL 10*: Hilarii Pictavensis Episcopi Opera omnia, juxta editionem monachorum ordinis sancti Benedicti, Patrologiae cursus completus. Series latina 10, hg. v. J. P.

Migne, Paris 1845.

## *9.2 Lateinischer Urtext mit französischer Übersetzung*

SC 462: Hilaire de Poitiers, La Trinité, Tome III (Livres IX-XII). Texte Latin de P. Smulders (CCL). Traduction, Notes et Index par G.-M. de Durand u.a. (SC N° 462), Paris 2001.

## 10. Hirt des Hermas

### *Griechischer Urtext mit deutscher Übersetzung*

*mand.:* Papiasfragmente; Hirt des Hermas, eingeleitet, hg. u. erläutert v. U. Körtner u. M. Leutzsch (Schriften des Urchristentums, 3. Teil), Darmstadt 1998.

*Similitudines* (Gleichnisse), in: *Die Apostolischen Väter*. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. Funk/ K. Bihlmeyer und M. Whittaker, neu übersetzt und hg. v. A. Lindemann und H. Paulsen, Tübingen 1992, 425-555.

## 11. Irenaios von Lyon

### *11.1 Griechische und lateinische Urtexte mit deutscher Übersetzung*

FC 8/1 bis 8/5: Irenaios von Lyon, *Epideixis. Adversus haereses*. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I-V, übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox (FC Bände 8/1 bis 8/5), Freiburg 1993ff.

### *11.2 Griechischer und lateinischer Urtext mit französischer Übersetzung*

SC 406: Irénée de Lyon, *Démonstration de la Prédication Apostolique*. Introduction, Traduction et Notes par Adelin Rousseau (SC N° 406), Paris 1995.

### *11.3 Armenischer Urtext mit deutscher Übersetzung*

TU 36,3: Armenische Irenaiosfragmente mit deutscher Übersetzung nach Dr. W. Lüdtko, zum Teil erstmalig herausgegeben und untersucht von D. Hermann Jordan (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, hg. v. A. Harnack und C. Schmidt, 3. Reihe, 6. Band, Heft 3/ 36. Band, Heft 3), Leipzig 1913.

## 12. Johannes Chrysostomos

### *12.1 Griechische Urtextausgabe*

PG 64: *Patrologiae cursus completus. Series graeca* 64, hg. v. J.-P. Migne, Paris 1862, 1327-1426: Index alphabeticus operum S. Chrysostomi (von Meletius Monachus).

### *12.2 Griechische Urtextausgabe mit deutscher Übersetzung*

*In illud: Quando:* Johannes Chrysostomos, *In illud: Quando subiciet omnia* (1 Cor. 15,28) = Sebastian Haidacher, Drei unedierte Chrysostomos-Texte einer Baseler Handschrift, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* (= *Zeitschrift für Ascese und Mystik*) 31 (Innsbruck 1907), 150-167.

### 13. Johannes von Damaskus

*Ekthesis*: Des Hl. Johannes von Damaskus Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes, hg. v. L. Sadnik: Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris; Fontes et Dissertationes, Tom. XIV (V,2), Freiburg i. Br. 1981.

### 14. Klemens von Alexandria

#### *14.1 Urtexte mit französischer Übersetzung*

SC 38: Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate ii, Introduction et notes de P. Th. Camelot OP; texte grec et traduction de Cl. Mondésert SJ (SC N° 38), Paris 1954.

SC 446: Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate vi, Introduction, texte critique, traduction et notes par M<sup>gr</sup> Patrick Descourtieux (SC N° 446), Paris 1999.

#### *14.2 Urtext mit italienischer Übersetzung*

*Ecl. Proph.*: Clemente Alessandrino, Estratti Profetici. Eclogae Pproheticae, a cura di Carlo Nardi (Biblioteca Patristica, collana diretta di M. Nardini), Firenze 1985.

### 15. Kyrill von Jerusalem

#### *Griechische Urtextausgabe*

*Reischl-Rupp*: W. C. Reischl – J. Rupp, Cyrilli Hierosolymarum archiepiscopi opera quae supersunt omnia, Bde. I-II, Hildesheim 1967 (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe München 1860).

### 16. Markell von Ankyra

#### *16.1 Griechische Urtextausgabe*

*Klostermann*: Eusebius. Werke, Vierter Band: Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), hg. v. Prof. Dr. Erich Klostermann, Leipzig 1906.

#### *16.2 Griechische Urtextausgabe mit lateinischer Übersetzung*

*Incarn.*: Markell = Ps.-Athanasius, Liber de incarnatione Verbi Dei et contra Arianos, in: PG 26, 984-1028.

#### *16.3 Griechische Urtextausgabe mit deutscher Übersetzung*

*Vinzent 1997*: Markell von Ankyra, Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom. Hrsg., eingeleitet und übersetzt von Markus Vinzent, Supplements to Vigiliae Christianae (Formerly Philosophia Patrum). Texts and Studies of Early Christian Life and Language, ed. J. den Boeft u.a., vol. xxxix, Leiden u.a., 1997.

## 17. Maximos der Bekenner

Der *Clavis Patrum Graecorum* (CPG) bietet in seinem III. Band (1979, ergänzt als Band IIIA 2003) eine Liste der Werke Maximos'. Zur besseren Identifikation der teilweise verschiedenen betitelten Werke wird diese Liste hier zu Grunde gelegt. Sie wird aber hier nur insoweit wiedergegeben, als ich sie in dieser Arbeit verwendet habe, und durch Übersetzungen in moderne Sprachen ergänzt. Eine vollständigere Liste von Übersetzungen findet sich in: Kattan, *Verleiblichung*, 283-286.

Die meisten Hauptwerke von Maximos wurden kürzlich neu herausgegeben in der Reihe *Corpus Christianorum, Series Graeca* (CChr.SG), unter dem Titel *Maximi Confessoris Opera*, Turnhout.

Der griechische Gesamt<sup>6</sup>-Originaltext mit lateinischer Übersetzung wurde herausgegeben von J.-P. Migne in der Ausgabe *Patrologiae Cursus Completus, seu Bibliotheca universalis ... omnium SS. Patrum ... Series Graeca*, 90 und 91, Paris 1865; hier werden im Wesentlichen entweder die Arbeiten von R. P. Franc. Combefis (Paris 1675) oder von F. Öhler (Halle 1857) reproduziert; in PG 90 findet sich auch eine Version der griechischen Vita: *In vitam ac certamen sancti patris nostri ac Confessoris Maximi*, Spalten 68-109.

Zur Sammlung „Philokalie“ siehe oben unter 0. *Sammlungen* sowie unten bei CPG 7688 (*Quaestiones ad Thalassium*) und CPG 7695 (*Capita XV*).

### **CPG 7688. *Quaestiones ad Thalassium***

Anmerkung: Nach CChr.SG 7 (*Quaestiones ad Thalassium* I-LV), Introduction, lxxvi-lxxxii, sind viele Texte aus den *Quaestiones ad Thalassium* in die *Diversa Capita ad theologiam et oeconomiam spectantia* (PG 90, Sp. 1177ff.) interpoliert worden, von denen nur die *Capita XV* und die *Capita X* (CPG 7695, siehe weiter unten) authentisch sind. Die deutsche Übersetzung vieler Stellen aus den *Quaestiones ad Thalassium* findet sich daher gemäss Tabelle in CChr.SG 7, lxxvii-lxxix in der *Philokalie* 2004, die französische in der *Philocalie* 1985; siehe hierzu weiter unten unter CPG 7695.

#### *1. Migne:*

- PG 90, Sp. 244-785, nach Combefis, Paris 1675.

#### *2. Kritische Textausgabe, griechisch und lateinisch:*

- *Quaestiones ad Thalassium*, una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita: *Qu. I-LV*, CChr.SG 7 (1980); *Qu. LVI-LXV*, CChr.SG 22 (1990): ed. Carl Laga und Carlos STEEL.

#### *3. Übersetzungen (und Paraphrasen) ins Deutsche:*

- 3 Auszüge: *Über verschiedene schwierige Stellen der Hl. Schrift, an den Abt Thalassius* (PG 90, 628A-637D; 604A-609D, 620-625B), in: Ivánka, *All-eins in Christus*, 25-38;

---

<sup>6</sup> Migne bringt alle Texte von Maximos ausser den nur von S. L. Epifanovic (*Materialy k izučeníu žizni i tvorenij prep. M. Ispovednika – Materialien zum Studium des Lebens und des Werkes M. des Bekenner*, Kiev 1917) herausgegebenen weiteren 36 Werken, nämlich: *Additamenta e uariis codicibus*, die teilweise (Nr. 2) auch von R. Devreesse – in: *AnBoll* 53 (1935), 66-80 – , teilweise (Nr. 34) von M. Rouché – *Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century*, Jahrb. d. Öster. Byzantinistik 23 (1974), 70-73 – herausgegeben worden sind. Teilweise (Nr. 11) wird ihre Authentizität angezweifelt; Nr. 12 ist von Euagrius Pontikos, Nr. 24f. sind nicht von Maximos, Nr. 32 steht auch bei Klemens von Alexandria.



68-84.

- Paraphrasen von PG 90, [Nr. 127b:] Hermann, *Weisheit*, 176 und 178; [Nr. 132c:] Hermann, *Weisheit*, 177; [Nr. 247d:] Hermann, *Weisheit*, 67.

4. Übersetzungen ins Französische:

- *Questions à Thalassios*, introduction par Jean-Claude Larchet; traduction et notes par Emmanuel Ponsoye (Collection L'arbre de Jessé), Paris 1992.
- *Questions à Thalassios*, introduction et notes par Jean-Claude Larchet; traduction par Françoise Vinel, Tome 1 (Questions 1 à 40): SC 529, Paris 2010; Tome 2 (Questions 41 à 55): SC 554, Paris 2012.
- Traduction originale des questions 43 et 44 à partir des Quaestiones ad Thalassium, C. Laga et C. Steel ed., CCSG 7, Turnhout-Louvain 1980, 293-303, in: Boudignon, *Silence*, 361-363.

5. Übersetzung ins Englische:

- Auszüge (Nr. 1; 2; 6; 17; 21; 22; 42; 60; 61; 64) in: Blowers (Übers.), *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*.

**CPG 7689. *Quaestiones et dubia***

1. Migne:

- PG 90, Sp. 785-856.

2. Kritische Textausgabe, griechisch:

- *Quaestiones et dubia*: CChr.SG 10 (1982): ed. José H. Declerck.

3. Paraphrase ins Deutsche:

- Paraphrase von PG 90, [Nr. 320c:] Hermann, *Weisheit*, 68.

4. Übersetzung ins Französische:

- *Questions et difficultés*, introduction par Jean-Claude Larchet; traduction par Emmanuel Ponsoye (Sagesses chrétiennes), Paris 1999.

**CPG 7690. *Expositio in Psalmum lix***

1. Migne:

- PG 90, Sp. 856-872, = Combefis, Paris 1675.

2. Kritische Textausgabe, griechisch:

- *Opuscula exegetica duo: Expositio in Psalmum LIX; Expositio orationis Dominicae*: CChr.SG 23 (1991): ed. Peter van Deun.

**CPG 7691 *Orationis dominicae expositio***

1. Migne:

- PG 90, Sp. 871-910.

2. *Kritische Textausgabe, griechisch:*

- *Opuscula exegetica duo: Expositio in Psalmum LIX; Expositio orationis Dominicae*, CChr.SG 23 (1991), ed. Peter van Deun.

3. *Übersetzungen ins Deutsche:*

- *Philokalie* 2004, 367-393.
- *Erklärung des Vaterunsers*, in: Hermann, *Weisheit*, 210-224.
- *Das Vater unser: kurze Auslegung für einen Freund Christi, Einführung, Übertragung und Anmerkungen* von Angelo L. Capella, Stans 1985.
- *Die Auslegung des Vaterunsers* (= *Orationis Dominicae expositio*), in: Bausenhardt, *Schriften*, 17- 54.

4. *Übersetzungen ins Französische:*

- *Brève interprétation de la prière du notre Père pour un ami du Christ*, in: Riou, *Monde*, 214-239.
- *Brève interprétation de la prière du ,Notre Père'*, introduction et traduction par Jacques Touraille, *Philocalie* 1985, 247-267.

5. *Übersetzung ins Englische:*

- *Literal Translation of the Expositio Orationis Dominicae*, in: James Nicholas Madden, *Christology and Anthropology in the Spirituality of Maximus the Confessor*; with Special Reference to the "Expositio Orationis Dominicae", Th. theol. Durham, 1982.

6. *Übersetzung ins Italienische:*

- *Umanità e divinità di Cristo*, trad., introd. e note a cura di Aldo Ceresa-Gastaldo (Collana di testi patristici 19), [2a ed.], Roma 1990, 63-94.

**CPG 7692 *Liber asceticus***

1. *Migne:*

- PG 90, Sp. 912-956, = Combefis, Paris 1675.

2. *(Kritische) Textausgabe, griechisch und lateinisch:*

- *Liber asceticus*: CChr.SG 40 (2000), ed. Peter van Deun; adiectis tribus interpretationibus latinis sat antiquis editis a Steven Gysens, Einf. franz.

3. *Übersetzungen ins Deutsche:*

- *Anleitung zum christlichen Leben* (= *Liber asceticus*), in: Bausenhardt (Übers.), *Schriften*, 55-100.
- *Lehre vom geistlichen Leben*, in: Hermann, *Weisheit*, 182-206.

4. *Übersetzung ins Englische:*

- *The Ascetic Life*, transl. and annot., in: Sherwood, *Maximus*.

5. *Übersetzung ins Italienische:*

- *Umanità e divinità di Cristo*, trad., introd. e note a cura di Aldo Ceresa-Gastaldo (Collana di testi patristici 19), [2a ed.], Roma 1990, 23-62.

### **CPG 7693 *Capita de caritate***

#### *1. Migne:*

- PG 90, Sp. 960-1080, = Combefis, Paris 1675.

#### *2. Kritische Textausgabe, griechisch:*

- *Capitoli sulla carità*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, editi criticamente con introd., versione e note (Verba seniorum, collana di testi e studi patristici N.S., fasc. 3), Roma 1963.

#### *3. Übersetzungen ins Deutsche:*

- Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 408-481.
- *Philokalie* 2004, 57-140
- Zahlreiche Auszüge und Paraphrasen in: Hermann, *Weisheit*.

#### *4. Übersetzungen ins Französische:*

- *Centuries sur la charité*, introd. et trad. de Joseph Pegon (Sources chrétiennes 9), Paris 1945.
- *Centuries sur l'amour*. Introduction et traduction par Jacques Touraille, in: *Philocalie* 1985, 19-80.

#### *5. Übersetzung ins Englische:*

- *The four Centuries on Charity*, translated and annotated, in: Sherwood, *Maximus*.

### **CPG 7694 (200 Kapitel) *Capita theologica et oeconomica***

#### *1. Migne:*

- PG 90, Sp. 1084-1173, = Combefis, Paris 1675.

#### *2. Übersetzungen und Paraphrasen ins Deutsche:*

- vollständig in: *Philokalie* 2004, 141-208.
- Auszüge in: Hermann, *Weisheit*.
- *Die Gnostischen Centurien*: Paraphrase für jeden Spruch in: Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 482-643.

#### *3. Übersetzungen ins Französische:*

- *Centuries sur la théologie et l'économie de l'incarnation du Fils de Dieu*. Introduction et traduction par Jacques Touraille, in: *Philocalie* 1985, 81-246.
- Auszug: *Première Centurie (Cent Chapitres) sur la Théologie et l'Economie dans la Chair du Fils de Dieu*: in: Riou, *Monde*, 240-261.

#### *4. Übersetzung ins Italienische:*

- *Il dio-uomo: duecento pensieri sulla conoscenza di Dio e sull'incarnazione di Cristo*, introd., trad. e note di Aldo Ceresa-Gastaldo (Già e non ancora 66), Milano 1980.

### **CPG 7695 *Capita XV***

#### *1. Migne:*

- PG 90, Sp. 1177-1185, = Combefis, Paris 1675.

## 2. Übersetzungen und Paraphrasen ins Deutsche:

- *Philokalie 2004*: siehe die folgende Anmerkung.
- Auszüge in: Hermann, *Weisheit*.

## 3. Übersetzung ins Französische:

- *Philocalie 1985*: siehe die folgende Anmerkung.

*Anmerkung*: Nach CPG 7715 sind nur die ersten 15 Kapitel (bis PG 90, Sp. 1185C; *Capita XV*), nach Kattan, *Verleiblichung*, xxxiii, *Anm.* 54, auch die folgenden 10 (*Capita X*) echt; Kattan bezieht sich hier auf Constant de Vocht, *Un nouvel opuscule de Maxime le Confesseur, source des chapitres non encore identifiés des cinq centuries théologiques* (CPG 7715), Byz. 57 (1987), 415-420. Alle weiteren Texte sind Kompilationen, die aber in der populären Ausgabe der Philokalie unter dem Titel der 5 Centurien *Verschiedene Kapitel über die Theologie und das Heilswirken Gottes* (*Diversa Capita ad theologiam et oeconomiam spectantia*) eine grosse Verbreitung gefunden haben.

In der Bibliographie der französischen Ausgabe (*Philocalie 1985*, 13f.) ist beschrieben, wie sich diese 5 Centurien (= Nr. 2b-c) zusammensetzen:

- 1) *Capita de caritate*, 400 Capita (CPG 7693).
- 2a) I-II: *Capita theologica et oeconomica*, 200 Capita (CPG 7694).
- 2b-c) *Diversa Capita ad theologiam et oeconomiam spectantia*:
  - 2b) III, 1-15: die authentischen 15 Kapitel (CPG 7695).
  - 2c) III, 16-25: die authentischen 10 Kapitel (nach de Vocht echt, s. o.).
    - III, 26-47: Auszüge aus CPG 7699 – *Epistulae xlv* (Briefe 2.3.17.24=43.25.35).
    - III, 48 - VII, 61: Auszüge aus CPG 7688 – *Quaestiones ad Thalassium*.<sup>7</sup>
    - VII, 62.68.71-81.84.92-100: Auszüge aus CPG 7705 – *Ambigua ad Iohannem*.
    - VII, 66.69.82.83.85.86.90.91: Auszüge aus *Div Nom.* (Pseudo-Dionysios Areop.)
    - VII, 63, 64, 65=70, 67, 87-89: Auszüge aus CPG 7708 – *Scholia in corpus Areopagiticum*.
- 3) *Orationis dominicae expositio*, 400 Capita (CPG 7691).

In der deutschen Ausgabe (*Philokalie 2004*) finden sich dafür die folgenden, zum Teil irreführenden Überschriften:

- 1) Vier Centurien über die Liebe (4 Centurien)
- 2a) Zweihundert Kapitel an Thalassios (2 Centurien)
- 2b-c) *Verschiedene Kapitel über die Theologie und das Heilswirken Gottes* (5 Centurien)
- 3) Kurze Auslegung des Vaterunsers (4 Centurien).

## CPG 7696 *Quaestiones ad Theopemptum*

### 1. Migne:

- PG 90, Sp. 1393-1400, = Combefis, Paris 1675.

### 2. Griechischer Text

auch in: M. Gitlbauer, *Die Überreste griechischer Typographie im Codex Vaticanus graecus 1809* (Denkschriften d. k. Akad. d. Wiss., Philosoph.-histor. Classe, 28, 2), Wien 1878, 85-89 (XI).

<sup>7</sup> In CChr.SG 7, LXXVII-LXXIX findet sich eine Übersichtstabelle der darin enthaltenen Stellen.

### **CPG 7697 *Opuscula theologica et polemica 25***

#### *1. Migne:*

- PG 91 (1863): Sp. 9-285, = Combefis, Paris 1675.

#### *2. Übersetzungen ins Französische:*

- *Opuscules théologiques et polémiques*, introduction par Jean-Claude Larchet; traduction et notes par Emmanuel Ponsoy (Sagesses chrétiennes), Paris 1998.
- Auszug: *L'agonie du Christ*. Biographie, trad., index, guide thématique et glossaires de Marie-Hélène Congourdeau, Paris 1996.

#### *3. Übersetzungen ins Englische:*

- Auszüge (3; 7) in: Andrew Louth, *Maximus*.
- Auszug (6) in: Blowers (Übers.), *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*.

### **CPG 7698 *Disputatio cum Pyrrho***

#### *1. Migne:*

- PG 91, Sp. 288-353, = Combefis, Paris 1675.

#### *2. Übersetzung ins Deutsche:*

- *Des heiligen Maximos Disputation mit Pyrrhos* (Übersetzung; kommentierende Anmerkungen zur Disputation), in: Bausenhardt, *Studien*, 196-316.

### **CPG 7699 *Epistulae xlv***

#### *1. Migne:*

- PG 91, Sp. 364-649, = Combefis, Paris 1675.

#### *2. Übersetzungen und Paraphrasen ins Deutsche:*

- *Brief an den Kämmerer Johannes über die Liebe* (= Epistula 2): Bausenhardt, *Schriften*, 101-116.
- Auszug (derselbe Brief ohne die Einleitung) aus: *Empfehlung der Liebe* (= Epistula 2): Hermann, *Weisheit*, 226-233.
- Auszug (der Brief ohne die Einleitung) aus: *Christliches Erbarmen* (= Epistula 3): Hermann, *Weisheit*, 226-233.
- Auszug (der Brief ohne die Einleitung) aus: *Von der gottgemäßen Traurigkeit* (= Epistula 4): Hermann, *Weisheit*, 224-226.

### **CPG 7700 *Epistula secunda ad Thomam***

#### *Kritische Textausgabe, griechisch:*

*Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*: CChr.SG 48 (2002), ed. Bart Janssens.

**CPG 7701-7703** (weitere Briefe), darunter:

**CPG 7701** *Epistula ad Anastasium monachum discipulum*

Migne:

- PG 90, Sp. 131-134.

**CPG 7704** *Mystagogia*

1. Migne:

- PG 91, Sp. 657-718, = Combefis, Paris 1675.

2. *Kritische Textausgabe, griechisch:*

- *La Mystagogie de saint Maxime le Confesseur*. Introduction, texte critique, trad. franc. et greque, Athènes 2001.

3. *Übersetzungen und Paraphrasen ins Deutsche:*

- Die Mystagogie: Balthasar, *Liturgie*, <sup>2</sup>1961, 363-407.
- Auszüge: aus Kapitel 1-24: Hermann, *Weisheit*, 206; aus Kapitel 6: Hermann, *Weisheit*, 178.

4. *Übersetzungen ins Französische und Griechische:*

- *La Mystagogie de saint Maxime le Confesseur*. Introduction, texte critique, traduction franc. et greque, Athènes 2001.

**CPG 7705** *Ambigua ad Iohannem = Ambiguorum liber 6-71*

Migne:

- PG 91, Sp. 1061A – 1417C, = Öhler, Halle 1857.

**CPG 7705 (1)** *Ambigua ad Thomam = Ambiguorum liber 1-5*

1. Migne:

- PG 91, Sp. 1032A – 1060D, = Öhler, Halle 1857.

2. Die für CPG 7705 wichtigste griechische *Handschrift*, Codex 39 (Gudianus Graecus), liegt in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel.

3. *Kritische Textausgabe von CPG 7705, lateinisch:*

- *Ambigua ad Iohannem, iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem*: CChr.SG 18 (1988), ed. Eduardus Jeauneau.

4. *Kritische Textausgabe von CPG 7705 (1), griechisch:*

- *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*: CChr.SG 48 (2002), ed. Bart Janssens.

5. *Übersetzung ins Deutsche:*

- 5 Auszüge: *Über verschiedene schwierige Stellen der Kirchenväter Dionysius [des Areopagiten] und Gregor [von Nazianz]* (PG 91, 1216A-1221B; 1316B-1320A; 1304D-1313B; 1357D-1361A; 1361A-1365C), in: Ivánka, *All-eins in Christus*, 15-24; 39-67.

#### 6. Übersetzung ins Französische:

- *Ambigua*. Introd. par J.-C. Larchet; avant-propos, trad. et notes par E. Ponsoye; comm. par le Père D. Stăniloae, Paris 1995<sup>8</sup>.

#### 7. Übersetzungen ins Englische:

- Auszüge (1; 5; 10; 41; 71) in: Louth, *Maximus*.
- Auszüge (Nr. 7; 8; 42) in: *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*. Selected Writings from St Maximus the Confessor, transl. by P. M. Blowers and R. L. Wilken (Popular Patristic Series), Crestwood NY 2003.

### **CPG 7706 *Computus ecclesiasticus***

Migne:

- PG 19, Sp. 1217-1280.

**CPG 7707-7721** (verschiedene Fragmente und Florilegien; darunter:)

### **CPG 7718 *Loci communes***

Migne:

- PG 91, Sp. 721-1026.

Ohne griechischen Urtext existiert offenbar<sup>9</sup> ein georgisches Marienleben: Maxime le Confesseur, *Vie de la Vierge*, ed. par Michel-Jean van Esbroeck S.J. (Corpus scriptorum Christianorum orientalium 478, Scriptores iberici 21), Louvain 1986, mit französischer Übersetzung:<sup>10</sup> Maxime le Confesseur, *Vie de la Vierge*, par Michel-Jean van Esbroeck (Corpus scriptorum Christianorum orientalium 479, Scriptores iberici 22), Louvain 1986.

#### Schriften anderer Autoren über Maximus

In der Reihe Corpus Christianorum, Series Graeca, finden sich zeitgeschichtlich interessante Dokumente zum Leben und zur Theologie von Maximus in: Allen, P. und Neil, B.: *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia, una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita* (CChr.SG 39), Turnhout 1999, englische Übersetzung: Maximus the Confessor and His Companions, *Documents from Exile*, edited and translated by Pauline Allen and Bronwen Neil (Oxford Early Christian Texts), Oxford, 2002. Darin enthalten sind neben einem Brief von Maximus an seinen Schüler Anastasios (*Epistula ad Anastasium monachum discipulum*, siehe oben, CPG 7701, PG 90, Sp. 131-134):

### **CPG 7725 *Epistula Anastasii ad monachos Calaritanos***

Migne:

- PG 90, Sp. 133-136.

---

<sup>8</sup> Erscheinungsjahr auf der Titelseite: 1994.

<sup>9</sup> Vgl. Nichols, *Gospel*, 113.

<sup>10</sup> Vgl. Nichols, *Gospel*, 112.

**CPG 7733 *Epistula Anastasii Apocrisarii ad Theodosium Gangrensem***

*Migne:*

- PG 90, Sp. 171-178.

**CPG 7735 *Disputatio byzica***

*Migne:*

- PG 90, Sp. 135-172.

**CPG 7736 *Relatio motionis***

*Migne:*

- PG 90, Sp. 109-130.

**CPG 7740 *Contra Constantinopolitanos***

*Migne:*

- PG 90, 230-232.

**CPG 7968 *Theodori Spudaei Hypomnesticum (Commemoratio)***

*Migne:*

- PG 90, 195ff.

Verschiedene bibliografische Dokumente, die besonders seine Verurteilung betreffen, sind herausgegeben und übersetzt worden von Pauline Allen und Brownen Neil in *Maximus the Confessor and His Companions. Documents from Exile* (Oxford Early Christian Texts), Oxford 2002 (CChr.SG 39).

18. Origenes

*18.1 Griechische Urtextausgaben:*

*Werke I:* Origenes, Werke, Bd. 1: Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus, hg. v. Dr. P. Koetschau (GCS 2), Leipzig 1899.

*Comm. in Ev. Joa.:* Origenes, Werke, Bd. 4: Der Johanneskommentar, hg. v. Dr. E. Preuschen (GCS 10), Leipzig 1903.

*18.2 Lateinische Übersetzungen:*

*Lev H:* Origenes, Werke, Bd. 6: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, hg. v. Prof. Dr. W. A. Baehrens, 1. Teil: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus (GCS 29), Leipzig 1920.

*HomJos:* Origenes, Werke, Bd. 7: Homilien zum Hexateuch, 2. Teil: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices (GCS 30), Leipzig 1921.

*18.3 Urtextausgaben mit deutscher Übersetzung:*

*De Princ.:* Origenes, Vier Bücher von den Principien, hg., übersetzt, Anmerkungen von H. Görgemanns und H. Karpp (Texte zur Forschung Band 24), Darmstadt 1976.

*FC 2/3:* Origenes, Römerbrief-Kommentar. Fünftes und sechstes Buch, übers. u. eingel. v. Th. Heither OSB (Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, hg. v. N. Brox u.a., Band 2/3), Freiburg u.a. 1993.



#### *18.4 Deutsche Übersetzung:*

*MKZU 4:* Origenes, Das Evangelium nach Johannes, übers. u. eingef. V. R. Göglér (MdK 4), Einsiedeln 1959.

#### 19. Pelagius

*Expositions:* Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul (TaS 9,2), Text and apparatus criticus, by Alexander Souter, Cambridge 1926.

#### 20. Pseudo-Dionysios Areopagites

##### *20.1 Griechischer Urtext:*

*Div. Nom.:* Pseudo-Dionysius Areopagites, De Divinibus Nominibus (Corpus Dionysiacum, hg. v. Beate Regina Suchla, Bd. 1; Patristische Texte und Studien, hg. v. K. Aland und E. Mühlenberg, Bd. 33), Berlin/ New York 1990.

##### *20.2 Deutsche Übersetzung:*

*Namen Gottes:* Pseudo-Dionysius Areopagites, Die Namen Gottes. Eingeleitet, übersetzt u. mit Anmerkungen versehen v. B. R. Suchla (Bibliothek der griechischen Literatur, hg. v. P. Wirth und W. Gessel, Bd. 26), Stuttgart 1988.

#### 21. (Pseudo-)Johannes Chrysostomos

*In illud: Quando:* Die Homilie Εἰς τὸ ἀποστολικὸν ῥητὸν Ὅταν αὐτῷ ὑποταγῇ τὰ πάντα κτῆ, I. Cor. 15, 28. In: Haidacher, Sebastian, Drei unedierte Chrysostomos-Texte einer Baseler Handschrift, ZKTh 31 (1907), 150-171.

#### 22. Pseudo-Hieronymus

*Frede:* Hermann Josef Frede, Ein neuer Paulustext und Kommentar (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach P. Sabatier neu gesammelt u. hg. v. d. Erzabtei Beuron, Buch 8: Aus der Geschichte der lateinischen Bibel), Bd. II – Die Texte, Freiburg 1974.

*Souter:* Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul. Pseudo-Jerome Interpolations, ed. by A. Souter (TaS 9,3), Cambridge 1931.

#### 23. Tertullian

##### *23.1 Lateinische Urtexte:*

*Cast.:* Tertullian, De exhortatione Castitatis, in: Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars II: Opera Montanistica (CChr.SL 2), Turnholti 1954, 1015-1035.

*Mon.:* Tertullian, De monogamia, in: Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars II: Opera Montanistica (CChr.SL 2), Turnholti 1954, 1227-1253.

*Res.:* Tertullian, De Resurr. Mortuorum, in: Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars II: Opera Montanistica (CChr.SL 2), Turnholti 1954, 919-1012.

### *23.2 Lateinischer Urtext mit deutscher Übersetzung:*

*FC 34:* Tertullian, *Adversus Praxean. Gegen Praxeas.* Im Anhang: Hippolyt, *Contra Noëtum. Gegen Noët.* Übersetzt u. eingeleitet v. H.-J. Sieben (FC Band 34), Freiburg 2001.

### *23.3 Lateinischer Urtext mit englischer Übersetzung:*

*Marc.:* Tertullian, *Adversus Marcionem.* Ed. and transl. by E. Evans, Books 1 to 3 (Book 1), Oxford 1972.

### *23.4 Deutsche Übersetzungen:*

*Ehe:* Tertullian, *Über die einmalige Ehe (De monogamia),* in: *Tertullians apologetische, dogmatische und montanistische Schriften, übersetzt und mit Einleitungen versehen von Dr. K. A. Heinrich Kellner (BKV Bd. 24),* Kempten 1915.

*Keuschheit:* Tertullian, *Über die Aufforderung zur Keuschheit (De exhortatione Castitatis),* in: *Tertullians private und catechetische Schriften, neu übersetzt, mit Lebensabriss und Einleitungen versehen von Dr. K. A. Heinrich Kellner (BKV Bd. 7),* Kempten 1912.

## 24. Zeno von Verona

### *Lateinischer Urtext:*

*CChr.SL 22:* Zeno Veronensis *Tractatus,* ed. B. Löfstedt (*Corpus Christianorum Series Latina XXII*), Turnhout 1971.

## **A6 Antike Philosophen**

### 1. Platon

#### *Griechischer Text mit deutscher Übersetzung:*

*Theätet:* Platon, *Theätet Griechisch/ Deutsch, übersetzt und herausgeben von Ekkehard Martens, Reclam Nr. 6338[3],* Stuttgart 1981.

### 2. Plotin

#### *2.1 Griechischer Lesetext mit deutscher Übersetzung:*

*Plotins Schriften I:* Plotin, *Plotins Schriften, Bd. I: Die Schriften 1-21 der chronologischen Reihenfolge, a. Text und Übersetzung (Philosophische Bibliothek Band 211a);* übersetzt v. R. Harder, Hamburg 1956.

*Plotins Schriften III:* Plotin, *Plotins Schriften, Bd. III: Die Schriften 30-38 der chronologischen Reihenfolge, a. Text und Übersetzung (Philosophische Bibliothek Band 213a);* übersetzt v. R. Harder; Neubearbeitung fortgeführt v. R. Beutler u. W. Theiler, Hamburg 1956.

#### *2.2 Englische Übersetzung:*

*The Six Enneads:* Plotinus, *The Six Enneads,* transl. by St. MacKenna and B. S. Page (*Great Books of the Western World 17*), Chicago u.a., 1952.

## A7 Reformatoren, neuzeitliche Philosophen und Theologen bis 1900

### 1. Baader, Franz Xaver von

- Baader, Franz Xaver von, Gesammelte Schriften zur *Religionsphilosophie*, hrsg. v. F. Hoffmann, Bd. 2 = Sämtliche Werke, hg. v. F. Hoffmann u.a., Bd. 8, Leipzig 1855.
- Über den paulinischen *Begriff* des Verhenseins des Menschen im Namen Jesu vor der Welt Schöpfung. Drei Sendschreiben an Molitor und Hoffmann, Würzburg 1837 = Sämtliche Werke, hg. v. F. Hoffmann u.a., Bd. 4, Aalen 1963 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1854), 325 – 422.
  - Vom *Segen* und Fluch der Creatur. Drei Sendschreiben an Herrn Professor Görres, in: Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie, hg. v. F. Hoffmann, Würzburg 1837, Bd. 1 = Sämtliche Werke, Bd. 7, Aalen 1963 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1854).
- Claassen, Johannes, Franz v. Baaders Leben und theosophische *Ideen* zur Erkenntnislehre, Kunst, Sprache, Philosophie und Religion. Eine Apologie des Christentums (Franz von Baaders Leben und theosophische Werke als Inbegriff christlicher Philosophie. Vollständiger, wortgetreuer Auszug in geordneten Einzelsätzen, Bd. 1), Stuttgart 1886.
- Franz v. Baaders Theosophische *Weltanschauung* als System oder Physiosophie des Christentums (Franz v. Baaders Leben und theosophische Werke als Inbegriff christlicher Philosophie. Vollständiger, wortgetreuer Auszug in geordneten Einzelsätzen, Bd. 2), Stuttgart 1887.

### 2. Böhme, Jakob

*Werke*: Jakob Böhme, Werke (= Aurora; De signatura rerum), hrsg. v. F. v. Ingen (Bibliothek der frühen Neuzeit 6), Frankfurt a. M. 1997.

### 3. Calvin, Johannes

*Comm. I Cor*: Johannes Calvin, Commentarius in Epistolam Pauli ad Corinthios I, Caput XV, v. 27, in: CR LXXVII (Opera Omnia II), Braunschweig 1892, 293-574.

*Sermon VIII*: Johannes Calvin, Huitieme Sermon sur l'Épître aux Ephesiens, Chap. I, v. 19-23, in: CR LXXIX (Opera Omnia LI), Braunschweig 1895, 335-350.

### 4. Christlieb, Dr. Theodor

Christlieb, *Leben und Lehre*: Dr. Theodor Christlieb, Monografie Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena, Gotha 1860 (eingescannt neu aufgelegt durch Nabu Press 2010, ISBN 1144513707).

### 5. Hanson, John Wesley

*Hanson 1888*: J. W. Hanson, Bible Proofs of Universal Salvation; Containing the Principal Passages of Scripture that Teach the Final Holiness and Happiness of All Mankind, o.O. 1888 (Quellen: <http://www.tentmaker.org/books/Bible-proofs2.html#DI>, 23. 5. 2012; unvollständiger Nachdruck: Memphis, USA, 2009).

*Hanson 1899*: J. W. Hanson, D. D., *Universalism: The Prevailing Doctrine of the Christian Church During Its First Five Hundred Years* (and showing the influence of Greek Mythology and pagan philosophy on Christian Doctrine). With Authorities and Extracts, Boston and Chicago 1899 (Quellen: <http://Christian-spiritualism.org/download/Prevailing-Universalism.html>; Nachdruck ohne Paginierung: Memphis, USA, 2012).

#### 6. Huber, Johannes

*Huber 1859*: *Die Philosophie der Kirchenväter*, München 1859.

#### 7. Kant, Immanuel

Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Band VI), Berlin 1914.

#### 8. Kues, Nikolaus von

*Schriften 15a*: Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I. Übersetzt u. mit Vorwort u. Anmerkungen hg. v. P. Wilpert† (*Schriften des Nikolaus v. Kues in deutscher Übersetzung*, hg. v. E. Hofmann† u.a., Heft 15a: Lateinisch-deutsche Parallelausgabe), Hamburg<sup>3</sup> 1979.

#### 9. Michelis, Friedrich

Michelis, Friedrich, *Katholische Dogmatik*, Freiburg 1881.

#### 10. Oetinger, Friedrich Christoph

*Wörterbuch*: Friedrich Christoph Oetinger, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch* (Ausgaben von 1759 und 1776), herausgegeben von Gerhard Schäfer, Berlin 1999.

#### 11. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hg. v. Th. Buchheim (*Philosophische Bibliothek Band 503*), Hamburg 1997.

– *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, hg. u. eingel. v. M. Frank (stw 181), Frankfurt am Main 1977.

#### 12. Schlegel, Friedrich

Schlegel, Friedrich, *Studien zur Philosophie und Theologie*, eingeleitet u. hg. v. E. Behler u. U. Struc-Oppenberg (*Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, 1. Abteilung: *Kritische Neuausgabe*, 8. Band), München u.a. 1975.

### 13. Schleiermacher, Friedrich

Schleiermacher, Friedrich, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Nachdruck Berlin 2001.

### 14. Schulte, Johann Friedrich von

Schulte, Johann Friedrich von, *Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland: Aus den Akten und anderen authentischen Quellen dargestellt*, 2. Neudruck der Ausgabe Giessen 1887, Aalen 2002.

### 15. Spinoza, Baruch de

*Ethik*: Benedictus de Spinoza, *Die Ethik*, lateinisch u. deutsch; revidierte Übersetzung v. J. Stern; Nachwort v. B. Lakebrink, Stuttgart 1977.

### 16. Usteri, Leonhard

*Entwicklung*: Leonhard Usteri, *Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des Neuen Testamentes. Ein exegetisch-dogmatischer Versuch* (1824), 4., durchaus verbesserte und grossenteils umgearbeitete Ausgabe, Zürich 1832.

## **A8 Kirchliche Quellentexte**

### Gebet- und Gesangbücher

*Gebet- und Gesangbuch* der Christkatholischen Kirche der Schweiz, herausgegeben von Bischof und Synodalarat der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Christkatholischer Schriftenverlag Basel, Bd. I (ohne Jahresangabe), erschienen zu Ostern 2005.

## **B. Literatur ab 1900**<sup>11</sup>

- Adam, Jens, *Paulus und die Versöhnung aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus*, Neukirchen 2009.
- Ahrens, Theodor, *Die ökumenische Diskussion kosmischer Christologie seit 1961. Darstellung und Kritik*, Diss. Hamburg 1969.
- Aldama, José Americo de, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris 1965.
- Andreopoulos, Andreas, *Eshatologia si restaurarea finala (apocatastaza) la Origen, Grigore de Nyssa si Maxim Marturisitorul*, in: Mihai-Silviu Chirila (Hg.), *Parintii Capadocieni*, Iasi, Romania 2009, 583-590; englische Übersetzung: *Eschatology and Final Restoration (Apokatastasis) in Origen, Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor*, in: Theandros. An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy, Vol. 1, nr. 3, Spring 2004 (nicht mehr im Internet vorhanden. Kopie davon z.B. in: [www.romancatholicism.org/maximos-apokatastasis.htm](http://www.romancatholicism.org/maximos-apokatastasis.htm), 20. April 2012).
- Asher, Jeffrey R., *Polarity and Change in 1 Corinthians 15. A Study in Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, hg. v. H. D. Betz u.a., 42)*, Tübingen 2000.
- Ball, Hugo, *Byzantinisches Christentum*, Zürich <sup>2</sup>1958.
- Balthasar, Hans Urs von, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln* <sup>2</sup>1961, Erstauflage unter dem Titel: *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Freiburg i.Br. 1941.
- *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hg. v. Johannes Feiner und Magnus Löhrer, Einsiedeln 1969, Bd. III/ 2: *Das Christusereignis*, 133-326.
- *Apokatastasis*, in: TThZ 97 (1988), 169-182.
- Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zürich-Zollikon;
- Bd. I: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*. I/1, 1932; I/2, 1938;
  - Bd. II: *Die Lehre von Gott*. II/1, 1939; II/2, 1942;
  - Bd. III: *Die Lehre von der Schöpfung*. III/1, 1945; III/2, 1948; III/3, 1950; III/4, 1951;
  - Bd. IV: *Die Lehre von der Versöhnung*. IV/1, 1953; IV/2, 1955; IV/3, 1959; IV/4, 1967.
- Bauckham, Richard, *Moltmann. Messianic Theology in the Making. An Appreciation by Richard Bauckham, foreword by Jürgen Moltmann (Contemporary Christian Studies; ed.: Paul Avis)*, Basingstoke 1987.
- *God will Be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, edited by Richard Bauckham, Edinburgh 1999.
- *The Restoration of Israel in Luke–Acts*, in: Ders., *The Jewish World Around the New Testament. Collected Essays I*, Tübingen 2008, 325-370 (Erstveröffentlichung in: James M. Scott ed., *Restoration: Old Testament, Jewish and Christian Per-*

---

<sup>11</sup> „Eine vollständige Bibliographie zu Maximus Confessor bis 1998 findet man bei P. van Deun, *Maxime le Confesseur. État de la question et bibliographie exhaustive*, SE [Sacris Erudiri] 38 (1998-1999), 485-573“: Kattan, *Verleiblichung*, 291, Anm. 1.

- spectives, JSJSup 72; Leiden 2001, 435-487), deutsche Übersetzung: Die *Wiederherstellung* Israels nach Lukas und der Apostelgeschichte, in: Berthold Schwarz/ Helge Stadelmann (Hg.), *Christen, Juden und die Zukunft Israels* (Beiträge zur Israellehre aus Geschichte und Theologie 1), Frankfurt am Main 2009, 3-54.
- Bausenhardt, Guido, „In allem uns gleich außer der Sünde“. *Studien* zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie; mit einer kommentierten Übersetzung der „disputatio cum Pyrrho“ (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, ed. M. Seckler u.a., Band 5), Diss. Univ. Tübingen 1990.
- (Übers.), Maximus der Bekenner, *Drei geistliche Schriften* (Christliche Meister 49), Einsiedeln/ Freiburg i. Brsg. 1996.
- Bayer, Oswald, und Gleede, Benjamin (hg.), *Creator est Creatura*. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation, hg. v. Oswald Bayer und Benjamin Gleede, Berlin/ New York 2007 (Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 138).
- Beierwaltes, Werner, *Eriugena*. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt am Main 1994.
- *Platonismus* im Christentum (Philosophische Abhandlungen, Band 73), Frankfurt am Main <sup>2</sup>2001.
- Beinert, Wolfgang, *Christus* und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung, Freiburg 1974.
- Benz, Ernst, Schellings theologische *Geistesahnen*, in: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Heft 3, Mainz/ Wiesbaden 1955.
- Berkouwer, Gerrit Cornelis, *The Return of Christ*, Grand Rapids 1972.
- Berman, Morris, *Wiederverzauberung der Welt*. Am Ende des Newtonschen Zeitalters, Reinbek bei Hamburg 1985 (Original „Reenchantment of the World“, Ithaca 1981).
- Berlis, *Frauen* im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850-1890) (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 6), Frankfurt a. M. 1998.
- Berner-Hürbin, Annie, *Psyche*, Energie, Ekstase. Sokratische Psychotherapie und aktuelle Bewusstseinsforschung, Frauenfeld 2009.
- Bertrand, D. A., Rezension von J. A. Lyons, S. J., *Cosmic Christ*, in: RHPPhR 3 (1985), 324f.
- Besant, Annie, *Esoterisches Christentum*. Die Wahrheiten des Christentums aus esoterischer Sicht (unveränderter Nachdruck der 2. in Leipzig 1911 erschienenen Auflage), München 1997.
- Bittlinger, Arnold, *Spirituality* in Interfaith Dialogue, ed. by Tosh Arai and Wesley Ariarajah, Geneva 1989.
- *Das Geheimnis der christlichen Feste*. Astrologische und tiefenpsychologische Zugänge, München 1995.
- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main <sup>7</sup>1980 (stw 3), Bde. 1-3.
- *The Principle of Hope*, transl. by Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight, Band 1-3, Cambridge (Mass.) und London 1986.
- Blowers, Paul M., and Wilken, Robert Louis (Übers.), *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*. Selected Writings from St Maximus the Confessor (Popular Patristic

- Series), Crestwood, NY 2003.
- *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium* (Christianity and Judaism in Antiquity, hrsg. v. Ch. Kannengiesser, vol. 7), Notre Dame (Indiana) 1991.
  - Böhm, Thomas, *Die Christologie des Arius*. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage (Studien zur Theologie und Geschichte 7), St. Ottilien 1991.
  - Boudignon, Christian, *Silence ou exégèse de Maxime le Confesseur*, in: *Annali di storia dell'esegesi* (ASE) 15/2 (1998) 353-363.
  - Bouton-Touboullic, Anne-Isabelle, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 174), Paris 2004.
  - Brock, Sebastian, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, in: *AnBoll* 91 (1973), 302-19.
  - Caspar, Erich, *Die Lateransynode von 649*, in: *ZKG* 51 (1932), 75-137.
  - Crouzel, Henri, SJ, Rezension von J. A. Lyons, *Cosmic Christ*, in: *BLE* 84 (Institut Catholique de Toulouse 1983), 119-121.
  - *Les fins dernières selon Origène*, Great Yarmouth, Norfolk 1990.
  - Cullmann, Oscar, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen <sup>2</sup>1958.
  - *Christologie du Nouveau Testament*, Neufchatel/ Paris 1958.
  - *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1962.
  - Daley, Brian E., S. J., *Apokatastasis and „Honorable Silence“ in the Eschatology of Maximus the Confessor*, in: Felix Heinzer (ed.), *Actes*, Fribourg 1982, 309-339.
  - *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991.
  - Daniélou, Jean, *l'Apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse*, RSR 30-1, Paris 1940.
  - *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.
  - Dechow, Jon F., Seminar II: *The Heresy Charges Against Origen*, in: H.-J. Vogt: *Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt?*, *Origenia Quarta* (Innsbruck, 1987), 78-79, mit Seminar I: *Texte für den Hauptvortrag* (Vogt) 100-11; mit Seminar II (J. F. Dechow): *'The Heresy Charges against Origen'*, 112-22.
  - Dilschneider, Otto A., *Christus Pantokrator*, Berlin 1962.
  - Drews, Arthur, *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart*, Karlsruhe 1926.
  - Dufourt, Jean-Marc, S.J., *La récapitulation paulinienne dans l'exégèse des Pères*, in: *Sciences Ecclésiastiques* 12 (Paris 1960), 21-38.
  - Dysinger, Luke, OSB, *The Logoi of Providence and Judgement in the Exegetical Writings of Evagrius Ponticus*, in: *Studia Patristica*, vol. XXXVII. Papers Presented to the Thirteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1999, Part XV: Other Greek Writers, Leuven 2001, 462-471.
  - Ebert, Klaus (Hrsg.), *Protestantische Mystik von Martin Luther bis Friedrich D. Schleiermacher. Eine Textsammlung*, Weinheim 1996.
  - Eriksson, Anders, *Fear of Eternal Damnation: 'Pathos' Appeal in 1 Corinthians 15 and 16*, in: Thomas H. Olbricht and Jerry L. Sumney (ed.), *Paul and Pathos* (Society of Biblical Literature Symposium Series, Number 16), 115-126.



- Erler, Michael, *Platon*, (Beck'sche Reihe ‚Denker‘, hg. von Otfried Höffe, bsr 573), München 2006
- Fox, Matthew, *Der große Segen: umarmt von der Schöpfung. Eine spirituelle Reise auf vier Pfaden durch sechsundzwanzig Themen mit zwei Fragen*, München 1991 (Originaltitel: *Original Blessing. A Primer in Creation Spirituality*, Santa Fe 1983).
- Vision vom Kosmischen *Christus*. Aufbruch ins dritte Jahrtausend, Stuttgart 1991 (aus dem Amerikanischen von Jörg Wichmann; Originaltitel: *The Coming of the Cosmic Christ. The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance*, San Francisco 1988).
- Frankemölle, Hubert, Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Studienbücher Theologie, hrsg. v. G. Bitter u.a., Bd. 5, Stuttgart 2006.
- Galloway, Allan D., *The Cosmic Christ*, London 1951.
- Gaugler, Ernst, *Der Epheserbrief* (Auslegung Neutestamentlicher Schriften, Bd. 6), Zürich 1966.
- Geest, Paul van, *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian* (Late Antique History and Religion 4), Leuven 2011.
- Geisen, Richard, *Anthroposophie und Gnostizismus. Darstellung, Vergleich und theologische Kritik* (Paderborner theologische Studien 22), Diss. Univ. Paderborn 1991), Paderborn, Zürich u.a. 1992.
- George, Martin, *Vergöttlichung des Menschen. Von der platonischen Philosophie zur Soteriologie der griechischen Kirchenväter*, in: *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*. Festschrift für Ulrich Wickert, BZNW 85 (1997), 115-155.
- Gielen, Marlis, *Universale Totenaufweckung und universales Heil? 1 Kor 15, 20-28 im Kontext paulinischer Theologie*. In: *Biblische Zeitschrift* 47 (2003), 86-104.
- Gilbertson, Michael, *God and History in the Book of Revelation. New Testament Studies in Dialogue with Pannenberg and Moltmann* (Society for New Testament Studies, *Monograph Series*, 124), Cambridge 2003.
- Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451), Freiburg 1979.
- Groth, Friedhelm, *Die „Wiederbringung aller Dinge“ im württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts* (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus hg. v. K. Aland u.a., Bd. 21), Göttingen 1984.
- „...bebel- und auch bibelfest...“ Eschatologischer Universalismus und Engagement für den Sozialismus in der Reich-Gottes-Verkündigung des jüngeren Blumhardt: eine Hoffnung und ihre Nachwirkungen. Seinerzeit Helmut Gollwitzer zum 80. Geburtstag am 29. Dezember 1988 gewidmet (zuerst veröffentlicht in: „Von dort wird er kommen, zu richten“, Deilinghofen 1988, 29-71).
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (stw 749), Frankfurt am Main <sup>6</sup>1998 (1. Auflage 1988).
- Haidacher, Sebastian, *Drei unedierte Chrysostomos-Texte einer Baseler Handschrift*, ZKTh 31 (1907), 150-167.

- Halvorsen, Björn, La formation de l'*exégèse patristique* de 1 Co 15, 24-28, in: Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes études, Ve section – sciences religieuses, tome LXXXII (Paris 1973-4).
- Hartl, Friedrich, Franz von *Baader*, Wegbereiter heutiger Theologie, hg. v. Heinrich Fries und Johann Finsterhölzl, Graz 1971.
- Harmon, Steven R., *Every Knee Should Bow*. Biblical Rationales for Universal Salvation in Early Christian Thought, Dallas 2003.
- Haubst, Rudolf, Vom Sinn der *Menschwerdung*. „Cur Deus Homo“, München 1969.
- Hedinger, Ulrich, *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend*. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus (Basler Studien zur Historischen und Systematischen Theologie, hg. v. M. Geiger, 60), Zürich 1972.
- Heidegger, Martin, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (Freiburger Vorlesung 1936, hg. v. Ingrid Schüßler), Band 42 der Martin-Heidegger-Gesamtausgabe (II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944), Frankfurt 1988.
- Heinzer, Felix (ed.), Maximus Confessor. *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 septembre 1980, édités par Felix Heinzer et Christoph Schönborn (Paradosis. Etudes de littérature et de théologie anciennes, XXVII), Fribourg/ Suisse 1982.
- Henning, Christian, Die evangelische *Lehre* vom Heiligen Geist und seiner Person: Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert, Gütersloh 1997.
- Henscheid, Eckhard, Welche *Tiere* und warum das Himmelreich erlangen können. Neue theologische Studien, Ditzingen 1995.
- Hermann, P. Basilius, *Weisheit*, die betet. Maximus, der Bekenner 580-662 (Das östliche Christentum. Abhandlungen zum Studium der Ostkirche, ed. Dr. G. Wunderle, Heft 12/13), Würzburg 1941.
- Holleman, Joost, *Resurrection and Parousia*. A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15 (Supplements to Novum Testamentum, ed. By C. K. Barrett et al., vol. lxxxiv), Leiden 1996.
- Huber, Gerhard, Das *Sein* und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie, Basel 1955.
- Ivánka, Endre von, Der philosophische Ertrag der *Auseinandersetzung* Maximus des Bekenners mit dem Origenismus. Mit einem Anhang: Fünf Abschnitte aus den „Ambigua“ in deutscher Übersetzung, in: JÖBG 7 (1958), 23-49.
- (Übers.), Maximus der Bekenner, *All-eins in Christus*. Auswahl, Übertragung, Einleitung (Sammlung Sigillum 19), Einsiedeln 1961.
- Janssen, Claudia, Bodily *Resurrection* (1 Cor 15)? The Discussion of the Resurrection in Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dorothee Sölle and Contemporary Feminist Theology, in: JSNT 79 (2000), 61-78.
- Janowski, Johanna Christine, *Apokatastasis Pantou* – Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie. Habil. ev.-theol. Fak. Tübingen 1992.
- *Eschatologischer Dualismus?* Erwägungen zum „doppelten Ausgang“ des Jüngsten Gerichts. Eberhard Jüngel zum 60. Geburtstag, in: JBTh 9 (1994), 175-218.

- (Apokatastasis panton/) *Allerlösung*. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie, hrsg. v. W. Huber u.a., Band 23/ 1 und 2), Neukirchen-Vllyn 2000.
- Jonas, Hans, *Der Gottesbegriff Auschwitz*. Eine jüdische Stimme, Baden-Baden (st 1516) 1987.
- Jüngel, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen <sup>6</sup>1992.
- Käsemann, Ernst, *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament, hg. v. Günther Bornkamm, Band 8a), Tübingen <sup>4</sup>1980.
- Kahl, Joachim, *Das Elend des Christentums*. Überarbeitete und erweiterte Neuausgabe (1. Auflage 1968 unter dem Titel *Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott*), Reinbek 1993.
- Karayiannis, Vasilios Archimandrite, Maxime le Confesseur. *Essence et Énergies de Dieu*; Thèse présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, Suisse, pour obtenir le grade de Docteur (Théologie historique: Collection fondée par J. Daniélou, dirigée par Ch. Kannengiesser, 93), Paris 1993.
- Kattan, Assaad Elias, *Verleiblichung und Synergie*. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor (Supplements to *Vigiliae Christianae*, formerly *Philosophia Patrum*. Texts and Studies of Early Christian Life and Language, ed. J. den Boeft u.a., Vol. LXIII), Leiden/ Boston 2003.
- Klappert, Bertold, *Worauf wir hoffen*: Das Kommen Gottes und der Weg Jesu Christi. Mit einer Antwort von Jürgen Moltmann, Gütersloh 1997.
- Knox, Wilfred L. B.D., *St Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge 1939.
- Kooten, George H. van, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School*. Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology; with a New Synopsis of the Greek Texts, Tübingen 2003.
- Koulomzin, George, *Redemption of Freedom*: The Foundations of Anthropology in St. Maximus the Confessor's Thought (St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary), New York 1971.
- Krebs, Andreas, *Erlösung zur Freiheit*. Die „doppelte Freiheit“ Gottes und des Menschen in der Theologie Kurt Stalders (ÖS 37), Münster 2011.
- Küng, Hans, *Menschwerdung Gottes*. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg 1970.
- Küry, Dr. Urs, *Die altkatholische Kirche*. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen (Die Kirchen der Welt, hg. v. H. H. Harms u.a., Bd. III), Stuttgart 1966.
- Kuschel, Karl-Josef, *Geboren vor aller Zeit?* Der Streit um Christi Ursprung, München 1990.
- Kyung, Chung Hyun, „*Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung*“. Einleitungsrede zum Tagungsthema der 7. ÖRK-Vollversammlung in Canberra/ Australien (Februar 1991).
- Lackner, Wolfgang, *Zu Quellen und Datierung der Maximosvita* (BHG<sup>3</sup> 1234), in: *AnBoll* 85 (1967), 285-316.
- Larchet, Jean-Claude, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996.

- Lienemann-Perrin, Christine, *Mission und interreligiöser Dialog* (Ökumenische Studienhefte 11; Bensheimer Hefte 93), Göttingen 1999.
- Lindemann, Andreas, *Parusie Christi und Herrschaft Gottes. Zur Exegese von 1Kor 15,23-28*, in: WuD 19 (1987), 87-107.
- Loon, Hans van, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Leiden 2009 (VigChr. Suppl. 96).
- Louth, Andrew, *Maximus the Confessor (The Early Church Fathers)*, London/ New York 1996.
- Ludlow, Morwenna, *Universal Salvation. Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford 2000.
- *Theology and Allegory: Origen and Gregory of Nyssa on the Unity and Diversity of Scripture*, in: International Journal of Systematic Theology (Oxford/ Malden MA), Vol. 4, No. 1, März 2002, 45-66.
- Lyman, J. Rebecca, *Christology and Cosmology. Models of Divine Activity in Origen, Eusebius, and Athanasius*, Oxford 1993.
- Lyons, James A. S.J., *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin. A Comparative Study*, Oxford 1982.
- Marsch, Wolf-Dieter (Hg.), *Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“ von Jürgen Moltmann*, München 1967.
- Merki, Hubert, Dr. P., OSB, *Ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (=Paradosis 7)*, Freiburg/ Schweiz 1952.
- Michaelis, Wilhelm, *Versöhnung des Alls. Die frohe Botschaft von der Gnade Gottes*, Gümlingen bei Bern 1950.
- Michaud, Eugène, *St. Grégoire de Nysse et l'Apocatastase*, in: RITH 10 (1902), 37-52.
- *St. Maxime le Confesseur et l'Apocatastase*, in: RITH 10 (1902), 257-272.
- *St. Jean Chrysostome et l'apocatastase*, in: RITH 18 (1910), 672-696.
- Moltmann, Jürgen, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1964.
- *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.
- *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh 1985.
- *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1986.
- *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989.
- *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth/ Moltmann, Jürgen, *Leidenschaft für Gott. Worauf es uns ankommt*, Freiburg i. Br. 2006.
- Mühlenberg, Ekkehard, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik (FKDG 16)*, Göttingen 1966.
- Müller, Gotthold, *Origenes und die Apokatastasis*, in: Theologische Zeitschrift, hg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, 14 (1958), 174-190.
- Mühling, Markus, *Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*, Göttingen 2007.
- Mussner, Franz, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes*

- (Trierer Theologische Studien 5), Trier <sup>2</sup>1968.
- Neuhoff, Klaus Heinrich, ‚Bunte‘ *Eschatologie*? Zu Eugène Michauds Verständnis der All-  
erlösung bei Maximus, dem Bekenner, in: IKZ 99 (2009), 170-205.
- Building on The *Bonn Agreement*. An Historical Study of Anglican – Old Catholic Relations Before and After the 1931 Bonn Agreement, with Special Reference to the Anglican – Old Catholic Theologians’ Conferences 1957-2005, Amersfoort 2010.
- Nichols, Aidan, O. P., *Byzantine Gospel*. Maximus the Confessor in Modern Scholarship, Edinburgh 1993.
- Niewiadomski, Józef, Die *Zweideutigkeit* von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien, Innsbrucker theologische Studien, Band 9, Innsbruck 1982.
- Oeyen, Christian, Eine frühchristliche *Engelpneumatologie* bei Klemens von Alexandrien, in: IKZ 55 (1965), 102-120; 56 (1966), 27-47.
- *Plädoyer* für eine Reform des Christentums, in: Holger Schleip (Hrsg.), *Zurück zur Natur-Religion?* Wege zur Ehrfurcht vor allem Leben, Freiburg im Breisgau 1986, 107-124.
- Ott, Heinrich, *Die Antwort des Glaubens*. Systematische Theologie in 50 Artikeln, Stuttgart <sup>3</sup>1981.
- Pacwa, M., S.J., *Catholicism for the New Age*. Matthew Fox and Creation-Centered Spirituality, in: Christian Research Journal, fall 1992 (auch in: *Catholics and the New Age*, Ann Arbor MI 1993).
- Pannenberg, Wolfhart, *Offenbarung als Geschichte*, in Verbindung mit R. Rentdorff, U. Wilckens, T. Rentdorff herausgegeben von Wolfhart Pannenberg, Göttingen <sup>2</sup>1963.
- Parmentier, Martien, Die Altkatholische Ekklesiologie und das *Porvoodokument*, IKZ 90 (1/2000), 30-49.
- Pelland, Gilles, S.J., La théologie et l’exégèse de Marcel d’Ancyre sur I Cor 15:24-28, in: Gr. 71, 4 (Roma 1990), 629-656.
- Peters, Ulrike, Wie der biblische Prophet Henoch zum *Buddha* wurde. Die jüdische Henochtradition als frühes Beispiel interkultureller und interreligiöser Vermittlung zwischen Ost und West (SthTSt 5), Sinzig 1989.
- Pizzuto, Vincent A, A Cosmic Leap of *Faith*. An Authorial, Structural, and Theological Investigation of the Cosmic Christology in Col 1:15-20, Leuven 2006.
- Plass, Paul, *Transcendent Time* in Maximus the Confessor, in: The Thomist: A Speculative Quarterly Review (New York 1939ff.), 44:2 (1980: Apr), 259-277.
- Pöhlmann, Horst Georg, *Abriß der Dogmatik*, Gütersloh <sup>3</sup>1980.
- Przywara, Erich, *Analógia entis* (Schriften, Band III), Freiburg <sup>3</sup>1996.
- Quistorp, Heinrich, *Die letzten Dinge* im Zeugnis Calvins, Gütersloh 1941.
- Renczes, Philipp Gabriel, *Agir de Dieu et liberté de l’homme*. Recherches sur l’anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur, Paris 2003.
- Riedinger, Rudolf, Die *Lateransynode* von 649 und Maximus der Bekenner, in: Heinzer (ed.), *Actes*, 111-121.
- Riou, Alain, *Le Monde et l’Eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973.

- Ring, Matthias, *Ähnlich dem Prophetentume in der hebräischen Zeit ...* Anmerkungen zum Charismatischen in der Theologie Ignaz Döllingers und insofern auch zum Verhältnis von Lehramt, Theologie und *sensus fidelium*, in: IKZ 80 (1990), 106-136.
- Ritter, Adolf Martin, *Einleitung in die Mystische Theologie und die Briefe* samt deren zeitgeschichtlichem Hintergrund, in: Pseudo-Dionysius Areopagites, *Über die Mystische Theologie und Briefe*. Eingeleitet, übersetzt u. mit Anmerkungen versehen v. A. M. Ritter (BGrL 40), Stuttgart 1994.
- Ulrich Wickert, *Wolfhart Pannenberg und das Problem der „Hellenisierung des Christentums“*, in: Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert, BZNW 85 (1997), 303-318.
- Röwekamp, Georg, *Streit um Origenes*. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zur Apologie für Origenes das Pamphilus von Cäsarea, Diss. Paderborn, 2004.
- Rosenzweig, Franz, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main <sup>1</sup>1976/ <sup>5</sup>1996.
- Ruler, Arnold Albert van, *Gestaltwerdung Christi in der Welt*. Über das Verhältnis von Kirche und Kultur, Neukirchen 1956.
- Runia, Klaas, *Eschatology in the Second Half of the Twentieth Century*, in: CTJ 32 (1997), 105-35.
- Russell, Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004.
- Ruether, Rosemary Radford, Matthew Fox and *Creation Spirituality: Strengths and Weaknesses*, in: The Catholic World, Band 224 (New York, July/ August 1990), 168-172.
- *Gaia & Gott*. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde, Luzern 1994, englisch: *Gaia & God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, London 1993.
- Sauter, Gerhard, *Die Theologie des Reiches Gottes* beim älteren und jüngeren Blumhardt (SDGSTh 14), Zürich 1962.
- *Einführung in die Eschatologie*, Darmstadt 1995.
- Savvidis, Kyriakos, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas* (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Band 5), St. Ottilien 1997.
- Schefer, Christina, *Platons unsagbare Erfahrung*. Ein anderer Zugang zu Platon (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, hg. v. H.-G. Nesselrath, Band 27), Basel 2001.
- Scheffczyk, Leo, *Scheidung oder Rettung aller?* Die Lehre vom Endschiedsal des Menschen, in: Die Neue Ordnung 37 (1983), 414-423.
- *Apokatastasis: Faszination und Aporie*, in: IKaZ 13 (1984), 35-46.
- Schellenbaum, Peter, *Abschied von der Selbstzerstörung*, Stuttgart 1987.
- Schendel, Eckhard, *Herrschaft und Unterwerfung Christi*. 1. Korinther 15,24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts, Tübingen 1971.
- Schiwy, Günther, *Der kosmische Christus*. Spuren Gottes ins Neue Zeitalter, München 1989.

- Schlier, Heinrich, Die *Kirche* nach dem Brief an die Epheser, in: Die Kirche im Epheserbrief. Aufsätze von Heinrich Schlier und Viktor Warnach (Beiträge zur Kontroverstheologie, hg. v. R. Grosche, Bd. 1/ Beiheft zur Catholica 1), Münster/ Westfalen 1949.
- Der Brief an die *Epheser*. Ein Kommentar, Düsseldorf: Patmos, <sup>2</sup>1958.
- Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt a. M. 1998.
- Schneider, Stefan, Die „kosmische“ Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen *Heilswirksamkeit* an Hand des kosmogonischen Entwurfes Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Band VIII), Münster 1979.
- Scholem, Gershom, Die jüdische *Mystik* in ihren Hauptströmungen (stw 330), Zürich 1980.
- Schoonenberg, Piet, *Der Geist, das Wort und der Sohn*. Eine Geist-Christologie, Regensburg 1992.
- Schrage, Wolfgang, Der erste Brief an die *Korinther* (1Kor 15,1-16,24). EKK VII/4, Zürich 2001.
- Schroeder, Hans Werner, Der kosmische *Christus*. Ein Beitrag zur Christuserkenntnis und Christuserfahrung, Stuttgart 1995.
- Schulitz, John, Jakob *Böhme und die Kabbalah*. Eine vergleichende Werkanalyse (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX: Philosophie, Bd. 370), Frankfurt am Main 1993.
- Schult, Arthur, *Maria-Sophia*. Das Ewig-Weibliche in Gott, Mensch und Kosmos, Bietigheim 1960.
- Das *Johannesevangelium* als Offenbarung des kosmischen Christus, Remagen 1965.
- *Astrosophie* als kosmische Signaturenlehre des Menschenbildes. Umfassende Tiefenschau und Lehre der klassischen Astrologie, Bietigheim/ Württ. 1985.
- Schumacher, Heinz, Das biblische Zeugnis von der *Versöhnung des Alls*. Eine Untersuchung der wesentlichen Schriftworte und Einwände, mit eingehenden Literaturvergleichen, Stuttgart 1959.
- Seibt, Klaus, s.v. *Marcell von Ankyra*, in: TRE 22 (1991), 83-89.
- Die *Theologie* des Markell von Ankyra (Arbeiten zur Kirchengeschichte, hg. v. K. Aland u.a., Bd. 59), Berlin u.a. 1994.
- Sherwood, Polycarp, O.S.B., An Annotated *Date-List* of the Works of Maximus the Confessor (Studia Anselmiana. Philosophia Theologica deita a proff. Instituti Pontifici S. Anselmi de Urbe, fasc. XXX), Rom 1952.
- The Earlier *Ambigua* of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism (Studia Anselmiana. Philosophia Theologica deita a proff. Instituti Pontifici S. Anselmi de Urbe, fasc. XXXVI), „Orbis Catholicus“, Rom 1955.
- (Übers.), St. *Maximus* the Confessor, The Ascetic Life, the Four Centuries on Charity, translated and annotated (Ancient Christian Writers, 21), London 1955.
- Siniscalco, P., *Ἀποκατάστασις* nei Padri del I e II secolo, in: Studia Patristica, vol. III. Papers Presented to the Third International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford, 1959, Part I: Introductio, Editiones, Critica, Philologia, edited by F. L. Cross (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, begründet v. O. von Gebhardt und A. von Harnack, Band 78), Berlin 1961, 380-396.

- Sittler, Joseph, Zur *Einheit* berufen. Einleitungsreferat zur Sektion Einheit, in: Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. von Willem A. Visser't Hooft, Stuttgart und Basel 1962, Anhang XV, 512-523.
- Staats, Reinhart, Das Glaubensbekenntnis von *Nizäa-Konstantinopel*. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt 1996.
- Stalder, Kurt, Die *Wirklichkeit Christi* erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute, Zürich/ Köln 1984.
- *Sprache* und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes. Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit, ed. Urs von Arx unter Mitarbeit von Kurt Schori und Rudolf Engler (= Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, ed. Institut für Ökumenische Studien), Freiburg/ Schweiz 2000.
- Steiner, Rudolf, Der *Orient* im Lichte des Okzidents. Die Kinder des Luzifer und die Brüder Christi: ein Vortragszyklus in München vom 23. bis 31. August 1909, Dornach 1977.
- Das esoterische *Christentum* und die geistige Führung der Menschheit. Dreiundzwanzig Vorträge, gehalten in den Jahren 1911 und 1912 in verschiedenen Städten, Dornach 2001.
- Die okkulten Grundlagen der *Bhagavad Gita*. Ein Zyklus von neun Vorträgen, gehalten in Helsingfors vom 28. Mai bis 5. Juni 1913, Dornach 1993.
- Stevens, George Barker, The Christian Doctrine of *Salvation* (International Theological Library, edited by Charles A. Briggs u.a.), New York 1905.
- Studer, Basil OSB, Zur *Soteriologie* des Maximus, in: Heinzer (ed.), *Actes*, 239-246.
- Thiede, Werner, Wer ist der kosmische *Christus*? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher, Göttingen 2001.
- Thiselton, Anthony C., The First Epistle to the *Corinthians*. A Commentary on the Greek Text, Grand Rapids 2000.
- Thornton, Lionel Spencer, *The Incarnate Lord*. An Essay Concerning the Doctrine of the incarnation in its Relation to Organic Conceptions, London 1928.
- Thunberg, Lars, *Microcosm* and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Lund 1965.
- *Man* and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor. Crestwood (NY) 1985.
- Tollefsen, Torstein, The Christocentric *Cosmology* of St. Maximus the Confessor, Oxford 2008 (Vgl. Ders., The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor – a Study of his Metaphysical Principles, Department of Philosophy, University of Oslo, 1999).
- The *Mystery* of Christ as a Key to the Cosmology of St. Maximus the Confessor, in: *Studia Patristica*, vol. 42, Papers Presented at the 14th International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2003, edited by F. Young, Leuven 2006, 255-258.
- Verburg, Winfried, *Endzeit* und Entschlafene. Syntaktisch-sigmatische, semantische und pragmatische Analyse von 1 Kor 15 (Forschung zur Bibel, hg. v. R. Schnackenburg u.a., Bd. 78), Würzburg 1996.
- Völker, Werner, *Maximus Confessor* als Meister des geistlichen Lebens, Wiesbaden 1965.
- Vos, Johan, *Argumentation* und Situation in 1Kor. 15, NT XLI (4), Leiden 1999, 313-333.



- Voss, Gerhard, *Musik des Weltalls* wiederentdecken. Christliche Astralmystik, Regensburg 1996.
- Wacker, Marie-Theres, *Weltordnung* und Gericht. Studien zu 1 Henoch 22 (Forschung zur Bibel, hg. v. R. Schnackenburg und Josef Schreiner, Band 45), Würzburg <sup>2</sup>1985.
- Wallraff, Günter, Und macht euch die *Erde* untertan. Eine Widerrede, Göttingen 1987.
- Warnach, Viktor, *Kirche* und Kosmos, in: Enkainia. Gesammelte Aufsätze zum 800jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Lasch am 24. August 1956, hg. v. Hilarius Edmonds OSB, Düsseldorf 1956, 170-203.
- Welker, Michael, *Universalität Gottes* und Relativität der Welt (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie, Band 1), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1988.
- Weinreb, Friedrich, Die *Astrologie* in der jüdischen Mystik (Textfassung: Christian Schneider), München 1982.
- *Leben* im Diesseits und Jenseits. Ein uraltes vergessenes Menschenbild (Lehre und Symbol, Band 26), Bern <sup>2</sup>1994 (Erstauflage 1974).
  - *Schöpfung im Wort*. Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung, Weiler im Allgäu 2002.
  - Die Freuden *Hiobs*. Eine Deutung des Buches Hiob nach jüdischer Überlieferung, Zürich 2006.
- Wendland, Heinz-Dietrich, Die Briefe an die *Korinther*. Übersetzt u. erklärt v. H.-D. Wendland, Göttingen <sup>5</sup>1948; <sup>7</sup>1954.
- Whitehead, Alfred North, *Prozeß und Realität*. Entwurf einer Kosmologie (stw 690), Frankfurt am Main 1987 (englisch: *Process and Reality*. An Essay in Cosmology, New York 1942, Erstausgabe 1928).
- Wink, Walter, *The Powers*, Bd. 1: Naming the Powers. The Language of Power in the New Testament, Minneapolis 1984; Bd. 2: Unmasking the Powers. The Invisible Forces That Determine Human Existence, Philadelphia 1986; Bd. 3: Engaging the Powers. Discernment and Resistance in a World of Domination, Minneapolis 1989.
- Wischmeyer, Oda, 1. Korinther 15. Der *Traktat* des Paulus über die Auferstehung der Toten, in: Oda Wischmeyer/ Eve-Marie Becker, Was ist ein Text? (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie; Bd. 1), Tübingen/ Basel 2001, 171-209.
- Wüthrich, Matthias D., *Gott und das Nichtige*. Zur Rede vom Nichtigen ausgehend von Karl Barths KD § 50, Zürich 2006.
- Wyrwa, Dietmar, *Kosmos und Heilsgeschichte* bei Irenaios von Lyon, in: *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*. Festschrift für Ulrich Wickert, BZNW 85 (1997), 443- 480.
- Zeilinger, Thomas, *Zwischen-Räume* – Theologie der Mächte und Gewalten (Forum Systematik 2), Stuttgart 1999.

## C. Lexika und Hilfsmittel

*A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, With a Supplement<sup>9</sup> 1968.

*A Patristic Greek Lexicon* (PGL), edited by G. W. H. Lampe, D.D., Oxford, 1961.

- ἀνακεφαλαίωσις, 106
- ἀποκατάστασις, 195f.
- τιμωρία, 1394f.

*Biblia Patristica*, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, éd. du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1975ff., Bände 1-8.

*Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (BBKL), Verlag Traugott Bautz, Internet: [www.bautz.de/bbkl](http://www.bautz.de/bbkl) (27. 11. 2010).

- *Sergios I.* (Karl-Heinz Uthemann), in: BBKL, Band IX (1995), Spalten 1413-1428.

*Clavis patrum graecorum* (CPG), von Maurice Geerard, Turnhout, 1974-2003, Bände I - VI; IIIA.

*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1957 - 1965, Bände I - VII.

- *Ragaz, Leonhard* (G. Bormann), in: RGG<sup>3</sup> 1961, Band 5, 769.
- *Substanz* (Hans Blumenberg), in: RGG<sup>3</sup> 1961, Band 6, 456-58.
- *Wiederbringung Aller*. I. Dogmengeschichtlich (C. Andresen), in: RGG<sup>3</sup> 1962, Band 6, 1693f.; II. Dogmatisch (P. Althaus), ebd., 1694f.
- *Irenaios*. 1. Bischof von Lyon (W. Eltester), in: RGG<sup>3</sup> 1962, Band 3, 891f.

Wilhelm Gesenius' Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, <sup>17</sup>1915, Nachdruck Berlin 1962.

*Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWPh), hg. v. Joachim Ritter, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1971ff.

- *Christologie* (Th. Mahlmann), in: HWPh Band 1 (A-C), 1016f.
- *Identität I* (O. Muck), in: HWPh, Band 4 (I-K), 144.
- *Identität II* (K. Lorenz), in: HWPh, Band 4 (I-K), 144-148.
- *Identität, Ich-Identität* (H. Dubiel), in: HWPh, Band 4 (I-K), 148- 151.
- *Identitätstheorie* (A. Menne), in: HWPh, Band 4 (I-K), 157.
- *Wiederbringung* (Chr. Janowski), in: HWPh, Band 12 (W-Z), 720-724.

*Langenscheidts Taschenwörterbuch* der griechischen und deutschen Sprache, 1. Teil: Altgriechisch-Deutsch, begründet von Dr. Hermann Menge, Neubearbeitung 1986 durch Karl-Heinz Schäfer und Dr. Bernhard Zimmermann, Langenscheidt: Berlin <sup>2</sup>1988.

*Langenscheidts Grosswörterbuch Altgriechisch-Deutsch* unter Berücksichtigung der Etymologie, von Prof. Dr. Hermann Menge, Berlin <sup>27</sup>1991.

*Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, Erste Abteilung (641 – 867), 3. Band: Leon (# 4271) – Placentius (# 6265), hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 2000.

*Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Berlin/ New York 1992ff.

- *Barth, Karl* (Eberhard Jüngel), TRE 5 (1980), 251-268.
- *Jesus Christus II. Alte Kirche* (Rowan Williams), TRE 16 (1987), 726-745.
- *Jesus Christus V. Vom Tridentinum bis zur Aufklärung* (Walter Sparr), TRE 17 (1988), 1-16.
- *Marcell von Ankyra* (Klaus Seibt), TRE 22 (1991), 83-89.
- *Maximus Confessor, I. Leben* (Constant de Vocht), TRE 22 (1991), 298-304.
- *Mystik I. Religionsgeschichtlich* (Peter Gerlitz), TRE 23 (1994), 553-547.
- *Mystik II. Kirchengeschichtlich* (Andrew Louth), TRE 23 (1994), 547-580.
- *Mystik III. Systematisch-theologisch* (Hartmut Rosenau), TRE 23 (1994), 581-589.
- *Pansophie* (Wilhelm Kühlmann), TRE 25 (1995), 624-27.
- *Panentheismus* (John Macquarrie), TRE 25 (1995), 611-615.
- *Pantheismus II. Philosophisch* (Christoph Jamme), TRE 25 (1995), 630-635.
- *Pantheismus III. Theologiegeschichtlich* (Erwin H. U. Quapp), TRE 25 (1995), 635-641.

*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. v. Gerhard Kittel, Stuttgart 1938 (unveränderte Nachdrucke 1945, 1957)

- *αἰών, αἰώνιος* (Hermann Sasse), ThWNT I, 197-209.
- *κεφαλή, ἀνακεφαλαιόομαι* (Heinrich Schlier), ThWNT III, 672-682.

## **D. Abkürzungen**

Die Abkürzungen richten sich nach dem Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/ New York <sup>2</sup>1992. Grundsätzlich wird die schweizerische Rechtschreibung verwendet. Insbesondere wurden die folgenden Abkürzungen verwendet.

ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, Berlin 1924ff.
AnBoll	Analecta Bollandiana, Revue critique d'hagiographie, Brüssel 1882ff.
BBKL	Verlag Traugott Bautz, Internet: <a href="http://www.bautz.de/bbkl">www.bautz.de/bbkl</a> .
Bd., Bde.	Band, Bände
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium
BHG	Bibliotheca hagiographica graeca, hg. v. François Halkin, Brüssel 1957 und 1984.
BKV	Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben unter der Oberleitung von Dr. Valentin Thalhöfer, Kempten 1831ff.
BLE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique, publié par l'Institut Catholique de Toulouse.
Byz.	Byzantion, Brüssel 1924ff.
CChr.SG	Corpus Christianorum Series Graeca, Brepols-Turnhout.
CChr.SL	Corpus Christianorum Series Latina, Brepols-Turnhout.
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Dekrete der ökumenischen Konzilien).
CPG	Maurice Geerard, Clavis patrum graecorum: qua optima quaeque scriptorum patrum graecorum recensione a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur, Turnhout, 1974-2003.
CPG III	Clavis Patrum Graecorum, Vol. III, Brepols-Turnhout 1979.
CPG IIIA	Clavis Patrum Graecorum, Vol. IIIA, Brepols-Turnhout 2003.
CPG V	Clavis Patrum Graecorum, Vol. V, Brepols-Turnhout 1987.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, editum consilio et impensis Academiae Scientiarum Austriacae, Wien.
CTJ	Calvin Theological Journal, Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan.
d.h.	das heisst.
ed.	herausgegeben von.
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, herausgegeben von N. Brox u.a., 1985ff.
FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, hrsg. v. Brox u. a., Herder: Freiburg u. a.
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.
ggf.	gegebenenfalls.
Gr.	Gregorianum. Revue trimestrielle, éditée par l'Université Grégorienne, Directeur: Jacques Dupuis, Roma.
hg./ hrsg.	herausgegeben.
Hrsg.	Herausgeber.
HWPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt 1971ff.
IKZ	Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern 1893ff. (bis 1913 als RITH).
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie, Neukirchener Verlag.
JSNT	Journal for the Study of the New Testament.

JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament Supplement.
KD	Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik, Bde. I/1 - IV/4, Zürich 1932-1967.
LXX	Septuaginta.
MdK	Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde. Neue Folge, hg. v. Hans Urs von Balthasar.
NTD	Das Neue Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk, hg. v. Paul Althaus, Göttingen.
OCP	Orientalia Christiana periodica, Rom (Pontificio Istituto Orientale) 1935ff.
PG	Patrologia Graeca, ed. R. P. Franc. Combefis, mit J. P. Migne, 1857ff.
PGL	A Patristic Greek Lexicon, edited by G. W. H. Lampe, D.D., At the Clarendon Press: Oxford, 1961.
PL	Patrologia Latina, ed. J. P. Migne, Paris 1844ff.
repr.	Nachdruck.
resp.	respektive.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1957-1965, Bände I – VII.
RITh	Revue Internationale de Théologie, Bern 1893ff. (ab 1913 als IKZ).
RSR	Recherches de Science Religieuse.
sc.	scilicet (nämlich).
SC	Sources Chrétiennes. Directeurs-fondateurs: Henri de Lubac SJ, Jean Daniélou SJ.; Directeur: C. Mondésert SJ.
SthTSt	Sinziger theologische Texte und Studien.
s.u.	siehe unten.
TaS	Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature, edited by J. Armitage Robinson, D.D., Cambridge 1891ff.
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819ff.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1938.
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift, Paulinus-Verlag Trier 1892ff.
TRE	Theologische Realenzyklopädie, Berlin/ New York 1992ff.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
TzF	Texte zur Forschung.
u.a.	und andere.
VigChr	Vigiliae Christianae
VigChr.Suppl.	– Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language, ed. J. den Boeft u.a., Leiden 1987ff.
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Erlangen/ Leiden 1948ff.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie.